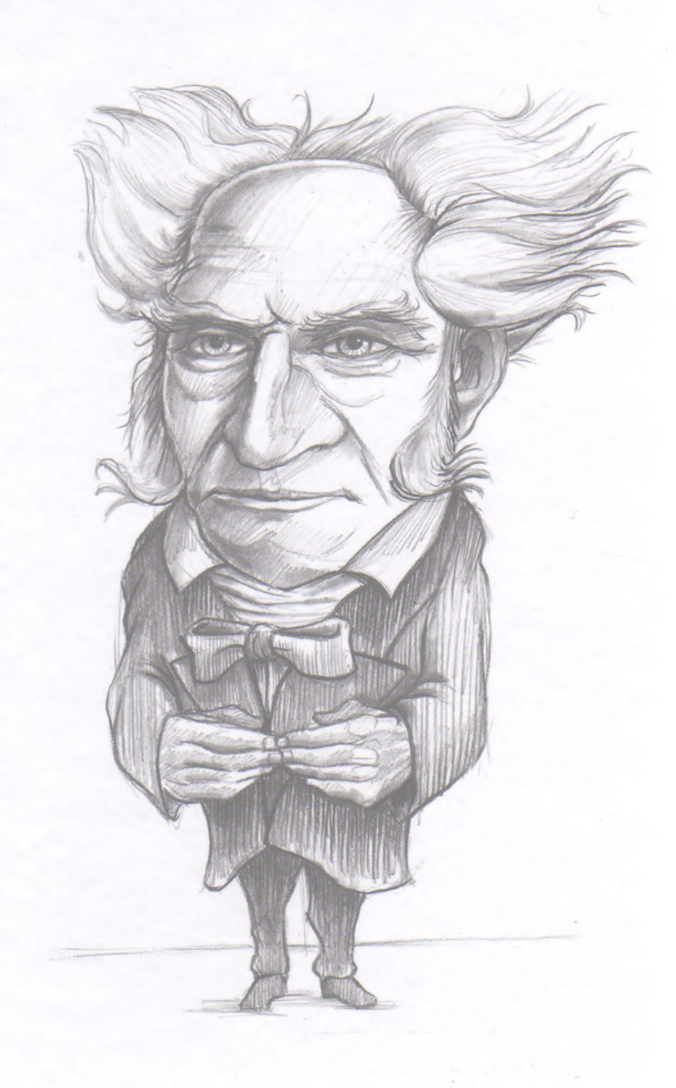
SCHOPENHAUER

*El pesimismo se hace filosofía*

Joan Solé



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Archivo Schopenhauer / Archivo de la Ciudad Frankfurt am Main (págs. 17, 26, 28, 33, 45, 66, 73), D.P. (págs. 42, 91, 106), Nicku / Shutterstock.com (pág. 47), Shutterstock.com (pág. 75), Zacarias Pereira da Mata / Shutterstock.com (pág. 84).

Depósito legal: B 6539-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

# Schopenhauer

## *El pesimismo se hace filosofía*

*Joan Solé*

# CONTENIDO

Schopenhauer, que acaso descifró el universo.

Jorge Luis Borges

Lo que define al filósofo es el valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón. Debe parecerse al Edipo de Sófocles, quien indagó sin cesar para descubrir su terrible destino, aunque intuía que las respuestas que obtuviera tenían que precipitarlo a lo más horrible.

Arthur Schopenhauer

# Una gran crisis de la filosofía

## Carácter y destino

En el año 1820, en la Universidad de Berlín, se pudo presenciar, varias veces a primera hora de la tarde, una situación de marcado contraste. Por una parte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, abanderado del triunfante pensamiento idealista, llenaba el aula hasta la bandera con más de doscientos asistentes a cada una de sus lecciones, lo cual será una entrada floja para según qué espectáculo, pero está muy bien tratándose de filosofía. La audiencia de Hegel no se reducía a filósofos en ciernes, sino que incluía a funcionarios de todo rango y otros servidores del Estado prusiano (lo que hoy entendemos por Alemania era entonces a grandes rasgos Prusia). Había varias claves para aquel éxito clamoroso. Hegel partía de un hiperracionalismo a ultranza –«todo lo real es racional y todo lo racional es real», siendo lo demás escoria indigna de consideración filosófica– para construir una optimista interpretación de la sociedad, el Estado y la historia. Desde su punto de vista, la historia universal tenía un sentido determinado, cuya culminación era Prusia hasta aquel momento, mientras que servidor (él

mismo), pues bueno, la culminación de la filosofía, ya que era él quien había captado el desarrollo triunfal de los acontecimientos y de las ideas. La cosa se exponía con argumentos muy sutiles y enrevesados, pero la idea principal venía a ser esta, y había para estar satisfechos, a qué negarlo. Hegel empleaba un lenguaje críptico y opaco para expresar esos conceptos oscuros que, sin embargo, gozaban de enorme aceptación entre la audiencia embelesada, de la que cabe preguntarse hasta qué punto entendía aquellas filigranas idealistas, cosas como que un espíritu absoluto se exteriorizaba en la historia universal para alcanzar su autorrealización y autocomprensión. En cualquier caso, Hegel había encontrado una fórmula ganadora, un *leitmotiv* que hacía fortuna y un público que se lo aplaudía todo. Y no solo eso. El Estado prusiano le promocionaba en la jerarquía universitaria nacional porque su mensaje, que afirmaba el progreso histórico y social pero dentro de un orden y bien sujeto a la autoridad, le iba de perlas en una época convulsa (Napoleón había hecho estragos con sus ejércitos en Europa y en Prusia extendiendo los ideales de la Revolución francesa, y osando incluso proclamarse emperador). La Iglesia también estaba complacida con Hegel, porque el espíritu universal no chocaba en ningún punto principal con la doctrina. En resumidas cuentas, Hegel no podía pedir más, la vida le sonreía.

Exactamente a la misma hora, a pocos metros de distancia pero en otro universo conceptual, un joven profesor de poco más de treinta años hacía sus primeras armas en la carrera universitaria. Y podía contemplar el vacío absoluto expresado en los bancos desocupados. Apenas cinco asistentes habían sentido curiosidad por un curso que se anunciaba, con cierta pompa, todo hay que decirlo, como «Filosofía exhaustiva o doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano». El doctor Arthur Schopenhauer había publicado su tesis siete años atrás, y solo dos antes su obra maestra: *El mundo como volun-*

*tad y representación*, que a juicio de su autor aclaraba el misterio de la existencia humana y del universo. Pero la gente tardaba en darse cuenta de aquella revelación. El balance más positivo que alcanzaría en el ejercicio académico ascendería a una menguadísima asistencia, y en el segundo semestre de aquel año, sus seguidores presenciales serían cuatro: un funcionario, un dentista, un profesor de equitación y un comandante retirado. El meritorio no había encontrado la fórmula ganadora. A pesar de que había emprendido el curso con mucho ímpetu y confianza, y había solicitado expresamente a la dirección de la universidad que programara sus lecciones a la misma hora que las de Hegel, pues deseaba derrotar a quien calificaba como filosofastro y autor de un «galimatías ininteligible», lo cierto es que aquel año tendría que morder el polvo, igual que en los siguientes en los que la Universidad de Berlín seguiría anunciando su curso, sin ningún eco. Al cabo de una década de indiferencia, Schopenhauer terminó por renunciar a la carrera docente, y en adelante despreciaría y ridiculizaría la filosofía de universidad. El mundo no le hizo ningún caso hasta treinta años después, y mientras tanto el filósofo vivió en el anonimato, sin que sus concepciones tuvieran ninguna repercusión.

Un observador taoísta habría dicho que ambos profesores encarnaban el yin y el yang, dos principios opuestos. No era poco lo que separaba el éxito hegeliano y el fracaso schopenhaueriano. Hegel hablaba de una Historia con sentido y finalidad cuyo apogeo se captaba gracias a los conceptos filosóficos que él suministraba en sus libros y en sus lecciones. ¿Qué ofrecía el aspirante a desbancarle? Pues todo lo contrario. En cuanto a la historia, afirmaba que carecía de cualquier sentido, la comparaba con una grotesca representación de la *Commedia dell'Arte*, en la que unos personajes recurrentes –Arlequín, Pantalón, el militar ridículo– escenificaban una y otra vez la misma función tragicómica, sin ninguna mejora, sin ningún progreso, solo con

leves variaciones en el argumento y en el escenario, de las que ellos no eran conscientes; también la comparaba con un caleidoscopio que mostrara formas distintas en cada giro pero siempre con los mismos trocitos de vidrio. Pero la concepción de la historia no era lo menos comercial. Con la metafísica más pesimista que haya sido capaz de concebir mente europea alguna, defendía que este mundo que vemos y en el que vivimos, desde nuestro cuerpo y nuestro querer más íntimo hasta el último confín del universo, es la dolorosa manifestación de una fuerza o energía cósmica ciega que él denominaba «voluntad», eternamente deseante, eternamente insatisfecha. La voluntad se manifestaba en los individuos, juguetes de esa fuerza devastadora e insaciable, pero también en todos los fenómenos naturales y en los árboles y en los animales y en las piedras. Explicaba que la existencia humana es un péndulo en oscilación entre los polos del dolor y el aburrimiento, igualmente insoportables. Recomendaba aprender a renunciar y refrenar los deseos para alcanzar un estado de serenidad e indiferencia –había bebido del hinduismo y el budismo–, y presentaba la compasión como la única relación positiva posible entre las personas; la amistad y el amor eran quimeras, aspiraciones irrealizables: quienes los buscaban parecían puercoespines que, en una noche fría, se apretaran los unos contra los otros para darse calor y solo consiguieran clavarse las púas entre sí. La única felicidad que podían alcanzar los humanos era de índole negativa: ausencia de sufrimiento, de deseo y de hastío. Para comprender esta verdad amarga había que corregir el «error innato» por excelencia: creer que a este mundo y a esta vida se ha venido a ser feliz. No solo se padecían todos los males físicos y morales imaginables, sino que además se era víctima de un engaño: el sujeto, además de pensar que estaba aquí para ser feliz, creía que en su vida mandaba él, cuando en realidad era un títere cuyos hilos movía esa insaciable voluntad universal. Por añadidura, era un simple medio que la especie tenía para perpetuarse: cuando creía enamorarse en lo

más profundo de su ser, cuando le hervía la sangre en las venas y bebía los vientos, lo que sucedía era que la especie le empujaba a copular para que procreara y así garantizar la permanencia de esta, a la que cada individuo particular le traía sin cuidado. En la supina ignorancia de sí mismo, el hombre ignoraba además que su ser individual se hallaba en un sueño, y que al cesar este sueño se desvanecería su falsa singularidad. Mientras no descubriera todas estas verdades y siguiera siendo vehículo del deseo insaciable, se asemejaría al hámster que se afana corriendo en la rueda de su jaula, sin avanzar un centímetro a pesar de todo su esfuerzo. No, Schopenhauer no había encontrado la fórmula ganadora. Ni saldría adelante en la universidad ni es nada probable que hoy le contrataran como *coach* para dar cursos de motivación, participación en dinámica y sinergia de empresa o superación personal.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) no era lo que suele entenderse por una persona campechana. En vano se buscará alguna anotación entre las que dejaron sus conocidos que le presente bajo una luz favorable, o siquiera neutra. El personaje que emerge del conjunto de sus propios escritos y de los de sus contemporáneos se caracteriza por rasgos normalmente poco apreciados: huraño, hosco, arrogante y orgulloso, engreído y vanidoso, agresivo, resentido, cascarrabias, misógino pero no más que misántropo, enfrentado con casi todo el mundo con el que tuvo alguna relación. Con el gremio de los filósofos profesionales anduvo a la greña toda la vida. Cuando quería regañar a su perro de lanas le insultaba llamándole «hombre». Era conservador en el sentido más literal del término, pues deseaba conservar el dinero que había heredado de su padre y que le permitía vivir *para* y no *de* la filosofía (a diferencia de Hegel). En la revolución burguesa de 1848, en la que la gente salió a la calle para reclamar al Antiguo Régimen medidas tan razonables como la libertad de expresión y de reunión y reformas económicas, ofreció a los soldados encargados de reprimir

una marcha callejera las ventanas de su vivienda para que pudieran disparar desde ellas, y hasta sus binoculares de la ópera para que afinaran el tiro; en su testamento legó una parte de su dinero a los soldados tullidos que lo habían protegido esos días y a los huérfanos de los que habían muerto. Sus arrebatos contra los reformadores sociales, que creía que amenazaban su posición desahogada, eran tan violentos que incluso se los censuraron en el restaurante más tradicionalista de Hamburgo. No fue la única ocasión, ni mucho menos, en que se le tuvo que llamar la atención en público: durante un viaje por Italia en su juventud, los artistas que se reunían en el Café Greco de Roma le impidieron la entrada porque ya no soportaban sus insultos indiscriminados y las broncas que montaba. El editor que publicó sus libros terminó por no contestar sus cartas después de haber recibido todo tipo de reproches, insultos y acusaciones; sus sucesores, cuando tenían que comunicarse con Schopenhauer, firmaban las cartas con un glacial «La dirección de la empresa», para dejar bien claro que no había ningún tipo de relación personal ni aprecio entre ellos. Los lectores pueden probar en propia carne el ácido y corrosivo sarcasmo del autor, que en el prólogo de *El mundo como voluntad y representación* (uno de los prólogos menos comerciales de la historia), les espeta que lo más probable es que no entiendan nada del tratado porque no están a su altura intelectual, que no siempre que un golpe entre un libro y una cabeza suena a hueco es por culpa del libro, y que no se aflijan por el dinero que se han gastado en vano, puesto que la elegante edición del libro será muy decorativa en la alcoba de su querida. Si uno de estos lectores, a pesar de todo, termina por apreciar la doctrina de Schopenhauer y ahonda en ella hasta el punto de dar lecciones sobre el mundo como voluntad y representación, no podrá olvidar la anotación «Que dentro de poco los gusanos roan mi cuerpo es un pensamiento que puedo soportar. ¡Pero que los catedráticos universitarios roan mi filosofía, eso me horroriza!».

Pasó completamente desapercibido y ninguneado hasta los sesenta y muchos años, llevando una vida de rentista solterón solitario, convencido del valor de sus ideas y de que, tarde o temprano, la humanidad (o la parte digna de la humanidad) acabaría aceptándolas. A partir de 1855 se volvieron las tornas y alcanzó un gran éxito, aunque no con aquel libro fundamental escrito tres décadas antes, sino con una versión menos difícil de entender (y de aceptar) de su pesimismo metafísico, una visión atenuada tanto en lo intelectual como en lo moral, o, como él la llamaba, su «filosofía para el mundo»: una colección de reflexiones éticas para sobrevivir y hasta pasarlo lo mejor posible en este valle de lágrimas. Sus últimos cuatro años fueron de fama y reconocimiento, un éxito que recibió con enorme complacencia, igual que a un séquito de admiradores sumisos que le idolatraban.

Lejos de practicar la moderación de los deseos y la renuncia que aconsejaba como planteamiento ético, era muy aficionado a la buena comida, fumaba elegantes puros y asistía con mucha frecuencia a conciertos (le encantaba Rossini, aunque también Mozart), óperas y funciones teatrales. En su juventud y en su madurez tuvo varias relaciones galantes. Entendió las relaciones humanas verticalmente, en términos de sumisión y admiración en las que, desde luego, él debía ocupar el polo superior. Excepto en la niñez y la primera juventud, no conoció la amistad.

En el caso de Schopenhauer (como en el de Nietzsche y el de Kierkegaard) no es posible ni deseable tratar las ideas al margen de la personalidad que las concibió, en abstracto y descarnadas, debido a la intensa humanidad de su obra. Schopenhauer, además, asigna al carácter humano una posición muy destacada en el conjunto de su doctrina. Se ha apuntado ya que según esta el mundo es una manifestación de una fuerza o energía universal que se objetiva y expresa en todos los

seres individuales. En esta manifestación hay una escala de grados del ser según su complejidad, en sentido ascendente, desde lo menos complejo (lo inorgánico: una piedra) a lo más complejo. La cúspide de esta jerarquía la ocupa el carácter de los seres humanos: cada carácter individual de cada persona singular es una expresión única e irreductible de la fuerza, a diferencia de lo que sucede con los animales, en los que no existe un carácter individual, es decir, el individuo no se diferencia de la especie. Cada carácter humano es algo fijo y atemporal, que no se modifica ni se transforma por las circunstancias ni por el transcurso del tiempo.[1] Si cualquier carácter idiosincrásico revela esta fuerza, es obligado prestar atención al del ser humano que alumbró esta concepción, porque nos mostrará algo esencial de la fuerza que se expresa en él.

Hay algo más, y es sustancial. Las sucesivas relecturas de *El mundo como voluntad y representación* descubren a quien las efectúa con libertad y con ánimo fresco algo que no suele indicarse: que los fundamentos de la teoría del conocimiento y la metafísica del autor habrían admitido un desarrollo no pesimista coherente con sus premisas. La parte terrible de su pensamiento fue debida al carácter innato del autor, pero no era la única posibilidad potencial o embrionaria contenida en esas premisas. Esta idea no se retomará hasta las últimas páginas del libro.

[1] En la película *Mr. Arkadin*, Orson Welles cita la fábula de la rana y el escorpión: este le pide a la rana que le permita subirse a su lomo para poder cruzar un río, y ella se niega, porque teme que le clave su aguijón, a lo que el escorpión responde que sería absurdo porque si lo hiciera se ahogarían ambos y él no quiere morir; la rana le cree y a medio cruzar el río recibe la picadura mortal. A punto de hundirse, le pregunta al escorpión por qué ha cometido aquella acción suicida; él responde: «Es mi carácter».



Arthur Schopenhauer en su madurez y su vejez. Unos cinco años antes de morir, y cuando había dado ya por concluida la escritura de su obra, el filósofo vio cómo de repente se levantaba una gran oleada de interés por ella. Él, que no había dudado en ningún momento del valor y la validez de su pensamiento, se alegró de que el mundo lo descubriera por fin. «El Nilo ha llegado a El Cairo», solía comentar.

1846



1852



1859



1859

## «La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que nunca olvidará»

En una conversación con un discípulo, poco antes de morir, Schopenhauer le dijo: «La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que nunca olvidará». Es cierto. Quizás su pensamiento no será nunca dominante ni en las universidades ni en la sociedad, y posiblemente sea mejor así, puesto que la humanidad tendría que aprender a ser santa (lo cual es improbable) para aprender a vivir sin ilusiones y espejismos. Pero está muy presente en algunos ámbitos del pensamiento contemporáneo, y en general se puede hablar de una presencia difusa de sus ideas en el mundo actual. Estas, tan alejadas de la línea filosófica dominante en nuestra cultura occidental, han quedado suspendidas en el aire como algo con lo que no se sabe muy bien qué hacer. El pensamiento oficial no las ha aceptado debido a que resultan inasumibles en bloque, tanto porque llevarían a un precipicio social como porque muchos filósofos han señalado defectos e inconsistencias en su doctrina metafísica. Pero al mismo tiempo no se han podido disipar estas ideas, que sin duda perduran porque contienen alguna verdad demasiado honda como para desecharla. Schopenhauer es hoy el filósofo más leído junto con Nietzsche, causa fascinación y espanto a nuestra imaginación metafísica. El mundo no ha olvidado «algunas cosas» que ha aprendido de él. Y es posible señalar los principales motivos de esta prolongada querencia.

*Es un gran escritor.* Después de leer el lenguaje ultratécnico de Kant y la abstrusa jerga de Hegel y demás idealistas, la prosa schopenhaueriana es una bocanada de aire fresco, un reencuentro con las palabras, con el lenguaje significativo. Escribió algo que deberíamos grabarnos todos: «El filósofo verdadero siempre busca luz y claridad, y se esfuerza por parecerse a un lago suizo, capaz por su calma de aunar una gran profundidad con una gran claridad, la cual es precisamente

la que puede revelar su profundidad» (RS, § 3 ). Concluye que la claridad es la buena fe de los filósofos. Desde luego, puede ser claro en el estilo porque tiene las ideas muy claras. Incluso en las partes más abstractas de su doctrina (las referidas a la teoría del conocimiento) logra ser ameno e interesante, se le lee con agrado, sin esfuerzo. Es un artista de la prosa. Gran lector de poesía y de la mejor literatura -admira a Shakespeare, a Cervantes, a Goethe, a los poetas antiguos-, convierte la lectura de filosofía en una experiencia estética, no solo en recepción de ideas. Transforma ideas muy abstractas en poderosas imágenes mediante símiles y metáforas, con lo que el lector pasa inmediatamente de la dimensión conceptual a la de la intuición poética, y ambas se refuerzan intensamente. Por eso, más que un escritor para filósofos profesionales (que en general han prescindido por completo de él), es el pensador que fascina a escritores -Tolstoi, Mann, Nietzsche, Borges, Beckett- y a pensadores geniales -Wittgenstein-.

*Practica una filosofía personal, existencial.* No solo Hegel y sus acólitos ultrarracionalistas, sino casi todos los grandes pensadores -desde Platón a Spinoza y más allá-, consideran que la filosofía es una disciplina abstracta de la que hay que desterrar cualquier rastro subjetivo de pasiones y sinrazón; hay acuerdo en que existe una verdad objetiva, estable y accesible, y que la tarea del pensador es preparar y pulir bien su instrumento, la razón, para conocerla. Schopenhauer prescinde de la prohibición de lo obsceno, y en cambio subraya en sus reflexiones aspectos como el dolor físico, pulsiones irracionales como el hambre o el deseo sexual, estados como la insatisfacción, el aburrimiento; se atreve, en suma, a penetrar en el lado menos elegante de la naturaleza humana. Es el primer filósofo que instituye lo irracional como lo sustancial de la vida, no como algo que haya que omitir o reprimir para poder centrarse en cuestiones trascendentes esenciales. En uno de sus magníficos aforismos escribe que la buena filosofía procede de

la vida, y la mala de los libros. Es coherente con esta percepción que conceda la máxima importancia y credibilidad a la intuición, a la percepción directa de estados internos, frente a las demostraciones del saber discursivo dominante en la tradición filosófica. Por supuesto, expone su filosofía en el plano abstracto de los conceptos, pero limita el uso de la razón a lo que ha intuido previamente, lo que se ha registrado en la conciencia a través de la vivencia.

*Cambia el tono de la filosofía.* Uno de los rasgos principales del pensamiento de Schopenhauer es su pesimismo metafísico y ético. Ofrece un manjar que requiere un estómago resistente, y que el metabolismo no podrá eliminar jamás por completo del organismo, especialmente si se ingiere con el sistema inmunitario flojo. ¿Interesa tomarlo? Pues si uno es un poco honrado consigo mismo y admite sus zonas oscuras, y además no es insensible a la injusticia y la miseria que tanto abundan en el mundo, tal vez le parezca más serio este enfoque que el predominante en la filosofía occidental. Esta, con su ya referida visión racionalista tanto del ser humano (microcosmos) como del mundo en general (macrocosmos), ha sostenido en general unas ideas genéricas tranquilizadoras capaces de justificar lo injustificable. Ha sacado demasiados conejos de su chistera conceptual, demasiados ases marcados de la manga. Schopenhauer se niega a embriagarse de racionalismo y hace un sitio en el ámbito filosófico para lo irracional, lo pulsional, el sinsentido, lo contradictorio, el absurdo, el mal. Es un pensamiento hiriente, no lenitivo. Para muchos es, además, valiente, porque afronta lo que tantos sistemas racionalizan y eluden: el sufrimiento es consustancial a la vida. Todo lo que pueda construirse en filosofía y en la vida deberá asentarse sobre este fundamento negativo y pesimista, sólido y tangible.

*Trata cosas distintas a las de los demás filósofos.* Los grandes apartados del pensamiento schopenhaueriano pertenecen a la filosofía más consolidada: gnoseología (o teoría del conocimiento), metafísica

(o reflexión sobre la naturaleza de la realidad), ética y estética. Pero su modo de tratar los contenidos de estos apartados es muy idiosincrásico, muy distinto de todo lo demás. Acabamos de señalar la inclusión del estrato irracional en su filosofía. Hay que añadir su visión del arte, y en especial de la música, como medio de conocimiento privilegiado de la esencia más íntima del mundo, no solo como recreo de los sentidos y elevación del espíritu. Y, por primera y de momento última vez, la incorporación a un gran sistema filosófico occidental de concepciones fundamentales en el pensamiento oriental, concretamente en el hinduismo y el budismo. La filosofía de Schopenhauer es inmanente, no trascendente: todo queda incluido en el mundo que vemos y experimentamos, no hay un más allá ni una vida ultraterrena; todo está ya aquí, solo hay que aprender a percibirlo a través del incesante cambio aparente, del surgir y el desaparecer de todo. En este sentido, como en otros, su doctrina no tiene nada que ver con la filosofía que ha dominado en Occidente desde que el neoplatonismo y los Padres de la Iglesia adaptaran el idealismo platónico a las creencias cristianas.

*Es una cura y un antídoto frente a todo tipo de optimismo y de superficialidad.* La experiencia de leer a Schopenhauer es fundamental. Nadie que haya atendido a las ideas de *El mundo como voluntad y representación* puede olvidar sus durísimos juicios acerca del fondo irracional y doloroso de toda existencia, la negación de conceptos tan queridos y arraigados como los de libre albedrío, altruismo y demás. Aunque se vaya más allá de Schopenhauer, y se consiga superar o trascender su pesimismo, este conjunto de intuiciones, ideas y genialidades literarias deja, de modo inevitable, una huella indeleble. El efecto permanente, que hay que agradacerle, es el de inocular un eficaz antídoto de escepticismo frente a todos los discursos, ya sean filosóficos, políticos o de cualquier otro tipo, que pretenden, y en general consiguen, adueñarse de la conciencia de las personas.

*Devuelve al hombre al ámbito natural.* Uno de los efectos de la filosofía y la ciencia modernas ha sido separar al hombre del mundo natural que le rodea, hacerle creer que él no es naturaleza, y hasta que puede ser su dominador. Esta senda nos ha llevado a la crisis medioambiental y a los antidepresivos. Schopenhauer sitúa al cuerpo físico como centro de su pensamiento y halla en él una esencia común al resto de todas las cosas, con lo que reintegra al ser humano en la naturaleza. Como su conciencia superior, pero en su seno.

*Muestra una salida en el circuito cerrado del egoísmo.* El egoísmo y su manifestación práctica en la vida concreta están enraizados en la creencia de que cada persona es una y sola: el egoísmo se funda en el individualismo metafísico. Schopenhauer nos muestra que esta concepción individualista es errónea, que la singularidad diferenciada se da solo en la superficie o apariencia, en el mundo como representación. En la interioridad de todos los seres hay una misma fuerza, un mismo principio vital. La conciencia de esta identidad común permite conocer a los demás (y a uno mismo), y este conocimiento abre a la compasión por el prójimo. El egoísmo desaparece no porque sea malo, sino porque está fuera de lugar.

*Formula la gran pregunta.* Hubo un tiempo en que algunos seres sintieron el asombro de existir, de que existiera algo (todo) cuando perfectamente podría no existir, y se preguntaron por el fundamento de este existir y la posibilidad de conocerlo. No es posible sentir intensamente este asombro sin emprender una indagación. Por un equívoco de la historia, a esta indagación se la llamó metafísica. Y metafísica es lo que practicaron los grandes pensadores griegos anteriores a Sócrates, y Platón, y después filósofos eminentes como Spinoza y Schopenhauer, antes que el materialismo contemporáneo desencantara el mundo y ocultara su misterio esencial, irreductible. Leer *El mundo como voluntad y representación* es entrar en contacto con la gran pre-

gunta, apagar el barullo del transistor moderno para respirar el aire de la alta montaña, beneficiarse de la expansión visual y conceptual de las más grandes cumbres. Pero, claro, después hay que bajar al valle.

## Planteamiento de este libro

En la parte biográfica se presta especial atención a la etapa formativa de Schopenhauer, puesto que el interés principal se centra en cómo llegó a ser el filósofo que conocemos. Este interés se persigue en dos líneas paralelas: ¿qué imprimió un sesgo tan lúgubre a su carácter?; ¿por qué un muchacho al que su adinerado padre había preparado un brillante futuro como propietario de la gran empresa familiar renunció a tan esplendorosa perspectiva y prefirió, en cambio, consagrarse al estudio y la meditación? El ritmo del relato biográfico se acelera en cuanto Schopenhauer ha asumido su destino de filósofo: a partir de este punto (hacia los veintitrés años) solo se ofrecen los datos más relevantes de su vida, pues lo fundamental pasan a ser las ideas y el sistema. Se trata de examinar cómo fueron surgiendo a lo largo del tiempo, diacrónicamente, las concepciones centrales del sistema filosófico que se examina sincrónicamente en el resto del libro.

El pensamiento de Schopenhauer parte de una intuición fundamental desde la cual se expande. Cabe compararlo con los círculos concéntricos que se dibujan en el agua de un estanque sereno cuando se lanza a él un guijarro, los cuales se suceden y amplían necesariamente, mientras que un sistema articulado a partir de partes independientes se aproxima más bien a la construcción con piezas de un niño, que admite diversas combinaciones arbitrarias, según el modelo que desee construir, y en consecuencia carece de ese carácter necesario (Schopenhauer llama «orgánico» al primer tipo de pensamiento, y «arquitectónico» al

segundo). Aun más: puede compararse esta intuición original con lo que los físicos teóricos nos dicen del Big Bang: un punto singular en el que todo está concentrado con una inimaginable densidad, y cuyo estallido libera lo que después no hace más que expandirse. Podían adoptarse diversas perspectivas respecto a estos círculos surgidos de un punto central, a la expansión liberada por el estallido. Se ha optado por contemplarlos del mismo modo que Schopenhauer establece en *El mundo como voluntad y representación*: conocimiento del mundo fenoménico o aparente (gnoseología o teoría del conocimiento), acceso al estrato profundo de la realidad (metafísica), arte como revelación (estética) y comprensión del ser humano esencial (ética).

Las partes más conocidas de la obra de Schopenhauer son sin duda la estética y la ética, mientras que la teoría del conocimiento y la metafísica, que son su fundamento, permanecen en el desconocimiento general. Puesto que estas dos están en la base de todo el sistema, se las trata aquí con especial atención.

La mayoría de las doctrinas filosóficas admiten paráfrasis y comentarios en los que solo se muestren las ideas, con independencia del modo en que se expresaron. Aplicar este método en el caso de Schopenhauer sería empobrecedor, porque ocultaría lo que se acaba de decir: que es un magnífico escritor cuya lectura produce un intenso placer estético, incluso en traducción, y no en poca medida debido a la abundancia de imágenes, metáforas y símiles. Para dejar constancia del carácter literario de su filosofía se citan fragmentos especialmente hermosos o certeros en que se encarnan las ideas abstractas.[2]

[2] Las citas de fragmentos de *El mundo como voluntad y representación* se indican con las siglas MVR, seguidas del número 1 ó 2 según se trate del primer o segundo volumen de la obra, y del número de página de la tercera y última edición de la misma que supervisó Schopenhauer. Como las tres traducciones de la obra existentes en castellano

Por último, es obligado aclarar el enfoque o talante básico del libro. Se ha evitado a toda costa dar una visión académica de la filosofía de Schopenhauer. Esta constituye una experiencia vivencial de primer orden, algo que sacude y trastoca el interior, que puede alterar la visión de la existencia. En este libro se trata el contenido de esta afección sustancial, y se señalan sus aspectos que más claramente pueden ayudarnos a comprender la vida, los sentimientos y las acciones. En más de un aspecto la filosofía de Schopenhauer puede ayudar a vivir: su duro pesimismo metafísico puede hacernos más lúcidos, más honrados, más fuertes, menos egoístas.

indican en sus márgenes la foliación de esta tercera edición original, la indicación de número de página permite localizar fácilmente los fragmentos en las tres. La fundamental cita de *Parerga y paralipómena* se indica con P2 y la página, por motivos análogos. Las referencias a *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* se indican con las siglas RS seguidas del número de sección.



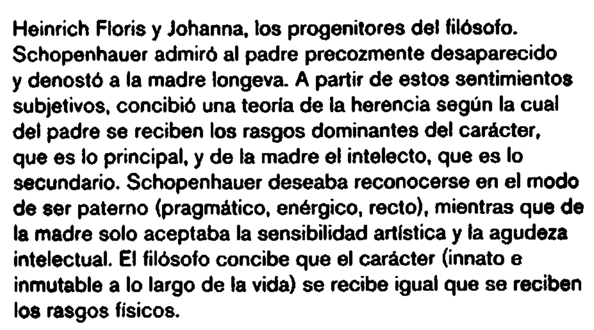
Caricatura de Arthur Schopenhauer paseando con su perro de lanas, realizada por Wilhelm Busch. El filósofo dio casi todas las tardes de su madurez un largo paseo de dos horas, hiciera el tiempo que hiciera. Con elegante traje cortado según patrones más del siglo XVIII que del XIX, acompañado por el ser más leal que según él podía encontrarse en este mundo traidor, Schopenhauer andaba y meditaba ideas e intuiciones fundamentales que concibió hacia los veinticinco años y ya no abandonaría hasta su último día.

# De aprendiz de comerciante a «Buda de Frankfurt» (vida)

## El hijo como heredero y como frustración

Arthur Schopenhauer nació en 1788 (un año después de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* kantiana y un año antes del estallido de la Revolución francesa) en la ciudad-Estado autónoma de Danzig, hoy llamada Gdansk y perteneciente a Polonia. Danzig se hallaba a orillas del mar Báltico, y a un centenar y medio de kilómetros de Königsberg (hoy Kaliningrado), donde en 1788 vivía un Immanuel Kant de sesenta y cuatro años entregado a componer la obra que, dos décadas después, sería decisiva en la formación del joven filósofo. Danzig gozaba desde hacía cuatro siglos del estatuto de «ciudad libre», lo cual le reportaba grandes ventajas comerciales al tiempo que le garantizaba la protección de Polonia contra ataques extranjeros. Pero la gran potencia que era Prusia codiciaba aquella ciudad rica y de posición idónea para el comercio, por lo que le impuso un férreo bloqueo y gravó con grandes tasas su tráfico comercial, lo cual perjudicó mucho a las familias de la alta burguesía que se habían enriquecido







Heinrich Floris y Johanna, los progenitores del filósofo. Schopenhauer admiró al padre precozmente desaparecido y denostó a la madre longeva. A partir de estos sentimientos subjetivos, concibió una teoría de la herencia según la cual del padre se reciben los rasgos dominantes del carácter, que es lo principal, y de la madre el intelecto, que es lo secundario. Schopenhauer deseaba reconocerse en el modo de ser paterno (pragmático, enérgico, recto), mientras que de la madre solo aceptaba la sensibilidad artística y la agudeza intelectual. El filósofo concibe que el carácter (innato e inmutable a lo largo de la vida) se recibe igual que se reciben los rasgos físicos.

Heinrich Floris transmitió a Arthur el valor, el orgullo y la sobriedad, así como una arrogancia fría que podía ser hiriente. En su última carta al hijo, de 1804, le dice: «en cuanto al andar y sentarse derecho, te aconsejo que pidas a cualquiera que esté contigo que te dé una bofetada cuando te descuides en esto tan importante. Así actuaron los hijos de los príncipes y no temieron el dolor de un momento para no parecer unos simples toda su vida».

con el transporte marítimo internacional de mercancías. Los Schopenhauer eran la principal de estas.

Heinrich Floris Schopenhauer, el padre de Arthur, había recibido en herencia una gran empresa de importación y exportación –sobre todo de café, especias y licores–, así como una notable riqueza que él incrementó a fuerza de laboriosidad e inteligencia comercial. También heredó de su madre una intensa propensión a la melancolía –antiguo nombre de lo que hoy se conoce por depresión–, que en ella rayaba en la enfermedad mental y en el hijo derivaría hacia el trastorno; Arthur no estaría libre de las garras de la «negra dama». Heinrich Floris era un hombre de educación esmerada y gustos selectos en arte y literatura, lector de Voltaire y Rousseau y subscritor del *Times*, un auténtico *gentleman* ilustrado de convicciones republicanas y un comerciante ho-

nesto y respetado. Gracias a su acierto empresarial Arthur pudo vivir para la filosofía, y no de ella, tal como este le agradeció en varias ocasiones. La verdad, sin embargo, es que el padre no aprobó su vocación filosófica; solo un imprevisto giro del destino permitió que el hijo se alejara de la existencia de gran hombre de negocios que estaba prevista para él.

No fue un romance apasionado lo que unió a Heinrich Floris, de treinta y ocho años, con Johanna, de diecinueve. Lo suyo fue básicamente un matrimonio de conveniencia. El acaudalado comerciante, convertido ya en el hombre más rico de Danzig, vio en la hermosa y educada joven a la idónea madre de sus hijos, en un momento en que la necesidad de procurarse un heredero ya era insoslayable para el codiciado soltero de oro. Johanna tendrá un papel destacado en las siguientes páginas, pero adelantemos aquí que será –de manera probablemente inmerecida– el modelo a partir del que el futuro filósofo dará forma a su intensa misoginia.

El matrimonio residía durante la primavera y el verano en una elegante casa rural en las afueras de Danzig, y los meses fríos en una mansión del centro de la ciudad, de estilo barroco y con cuatro plantas. Ambas residencias estaban atendidas por una numerosa servidumbre y provistas de todo tipo de lujos en mobiliario, biblioteca y obras pictóricas, algunas de gran valor. Rodeada de fasto, la apenas veinteañera Johanna debía de aburrirse soberanamente en una soledad que solo interrumpía la relación social con gente rica de mucha más edad que ella. Su afición a la buena literatura (sobre todo a la inglesa, que leía con la misma facilidad que la alemana) y a la pintura difícilmente amenizaban la estancia en aquella jaula dorada.

A este mundo rico llegó Arthur Schopenhauer, pues, el 22 de febrero de 1788. Nació en Danzig, pero a punto estuvo de ser inglés. Heinrich Floris, que para lo único que quería un hijo era para instituirlo como heredero y sucesor en su negocio y patrimonio, pensó que si le ofrecía

nacionalidad inglesa le daría acceso a un mundo que él amaba: una sociedad caracterizada por la tolerancia, la libertad de pensamiento y el pragmatismo comercial. Así que cuando hallándose en viaje de placer por Francia con Johanna se enteró de que su mujer estaba embarazada, marchó con ella a Inglaterra dispuesto a esperar en la isla la llegada del primogénito. Incluso consideró muy seriamente trasladar allí la sede de su negocio, cansado como estaba del embargo comercial de Prusia. Johanna aceptó de buen grado la idea, pero algo en el carácter melancólico del padre (tal vez unos celos infundados) cambió súbitamente la determinación, y la pareja emprendió un regreso precipitado a Danzig, cruzando el Canal de la Mancha en barco y después transitando en coche de postas por caminos pésimos y a menudo embarrados, en los que el coche llegó a volcar. Los tres llegaron por fin a Danzig en la última noche de 1787, y al cabo de cincuenta y dos días venía a este mundo el ser llamado a desentrañar su más profundo misterio.

Arthur, así llamado porque el nombre se escribía con idéntica grafía en alemán, francés e inglés, lo cual favorecería su acción en el comercio internacional, pasó la mayor parte de sus primeros cinco años entre dos mansiones rurales situadas en las afueras de Danzig (la ya citada de la familia paterna y la de la materna). Estuvo mayoritariamente a cargo de su madre, mientras que Heinrich Floris se entregaba a los negocios y pasaba poco tiempo con la familia. En 1793 la placidez de esta vida –insulsa y difícil de soportar para la muy sociable y joven Johanna– quedó interrumpida por un suceso político: Catalina la Grande de Rusia y Guillermo II de Prusia se repartieron Polonia, y Danzig perdió su condición de ciudad libre para ser absorbida por el reino prusiano (Königsberg, en cambio, pasó a ser rusa). Los Schopenhauer no aceptaron el yugo prusiano. En marzo de aquel mismo año de 1793, solo veinticuatro horas antes que los soldados prusianos tomaran posesión de la ciudad, los tres la abandonaron junto con 40.000

conciudadanos. El destino de los Schopenhauer era la ciudad hanseática de Hamburgo, de 130.000 habitantes y que ostentaba el título y los privilegios de «libre» que Danzig acababa de perder.

Arthur viviría catorce años en Hamburgo, de los cinco a los diecinueve, si bien con prolongadas interrupciones. El niño era arrancado súbita y violentamente del medio rural en el que había crecido (en un texto autobiográfico escribiría: «En la más tierna edad me quedé sin patria. Desde entonces jamás he vuelto a tener otra») para ingresar en una ciudad que se le antojó hostil e incomprensible. Cuando tenía seis años, Heinrich Floris y Johanna, que volvían de dar un paseo, le encontraron llorando desconsoladamente, sumido en una crisis de angustia: creía que le habían abandonado para siempre.

El padre reorganizó el negocio con el acierto que cabía esperar de él. Durante tres años tuvo que remar, y en este tiempo la familia residió en una vivienda modesta, pero en cuanto el viento llenó con fuerza las velas los Schopenhauer se trasladaron a una lujosa residencia que era casi un palacio, con dependencias para los más diversos usos y habitaciones para invitados y para la servidumbre. Allí recibían a lo más selecto de la elite económica y cultural hamburguesa, así como a distinguidos exiliados de la Francia sumida en la guerra revolucionaria. En las veladas que organizó en su casa, y en otras a las que asistía en casas ajenas, Johanna pudo satisfacer su necesidad de codearse con gente refinada. Este gusto por la vida social, olvidado durante el lustro de Danzig, la convertiría al cabo de unos años, muerto ya el marido, en la *salonière* más célebre de Alemania, cosa que Arthur, por supuesto, no dejaría de reprocharle. Esto sería en la Weimar de Goethe, a partir de 1806. De momento, en Hamburgo, parece bastante claro que Johanna estaba muchísimo más pendiente de los actos sociales que de cuidarse del hijo.

Heinrich Floris deseaba dar a su primogénito una educación excelente, de hombre de mundo, ilustrada y práctica, un ideal dieciochesco

co que favorecía el proyecto de convertirle en un destacado hombre de negocios. Y así, en 1797, cuando Arthur contaba nueve años y acababa de nacer la que sería su única hermana (Adele), se lo llevó de viaje por Francia y lo dejó en El Havre, en casa de un empresario rico conocido suyo. Arthur viviría cerca de dos años en esta ciudad del noroeste de Francia. Allí trabó una amistad íntima con el hijo mayor de su anfitrión, una relación que se prolongaría hasta la primera juventud. En este bienio Arthur aprendió a hablar en francés con más soltura que en alemán, adquirió conocimientos indispensables para los negocios y manifestó un entusiasmo por la música que ya no abandonaría. Su padre le autorizó a comprarse una flauta de marfil, y desde entonces el instrumento de viento fue un acompañante durante toda su vida. Por lo demás, las cartas entre madre e hijo indican a las claras que había un trato correcto y respetuoso entre ambos, pero para nada íntimo ni de complicidad. Johanna casi nunca se interesa por el estado de ánimo de su hijo, por cómo se está desarrollando y consolidando su personalidad a tantos kilómetros de casa; se centra más bien en hablar de lo que le sucede a ella y en ofrecerle consejos convencionales en los que no hay nada personal. En cuanto al padre, sus severos comentarios se limitan a lo relacionado con la formación comercial. Este trato distante y frío que refleja la correspondencia marcará, sin duda, el modo en que Arthur se relacione con los demás en el futuro.

En el verano de 1799, con media Europa sumida en guerras derivadas de la Revolución francesa, Arthur regresó a Hamburgo. Casi de inmediato ingresó en el Instituto Runge, una escuela privada de la ciudad a la que asistían los vástagos de las familias más pudientes, y que ofrecía una formación orientada hacia el comercio, como no podía ser de otro modo tratándose del hijo de Heinrich Floris. Pero ya en 1801, con trece años, Arthur se dio cuenta de que su pasión era el estudio y la lectura, consagrarse al conocimiento, mientras que el futuro de comerciante (y

no solo la formación previa) le horrorizaba. En 1803 «salió del armario». Le reveló sus aspiraciones intelectuales y sus fobias comerciales al director del Instituto y este, que le consideraba muy capacitado, intercedió ante el padre para que respetara la inclinación del muchacho. Ni que decir tiene que Heinrich Floris se llevó un disgusto mayúsculo. Tras algunos titubeos, le planteó una alternativa terrible al hijo: podía elegir entre acompañar a sus padres en un viaje de cerca de dos años que iban a hacer por gran parte de Europa y al regreso continuar con la formación de comerciante, olvidando para siempre las veleidades de erudición; o bien podía permanecer en Hamburgo mientras sus padres viajaban y preparar su ingreso en la universidad. Fue la gran crisis en la vida de Arthur Schopenhauer. Y no se resolvería en un desenlace instantáneo y decisivo, tal como pretendía el padre, sino que se prolongaría cerca de cuatro años, hasta después de la muerte de Heinrich Floris. Arthur cedió a la oferta de viajar a cambio de seguir con la formación obligatoria. El atractivo de descubrir Europa era demasiado fuerte para aquel joven con afán de conocimiento. Cabe imaginar el íntimo disgusto de sí mismo que sintió, la sensación de vender su alma para descubrir el mundo, de hacer un pacto con el diablo; es muy probable que el carácter del filósofo (es decir, la consolidación del temperamento en carácter) se forjara en este momento y en los cuatro años posteriores –los cerca de dos que duraría el viaje y los dos siguientes en que lo pagó en contadurías–, combinados con los cinco primeros años de desatenciones maternas y paternas. Tuvo que tomar la gran decisión en la adolescencia, una edad de intensa crisis.



Schopenhauer a los catorce años. A esta temprana edad Arthur ya había descubierto su pasión no solo por la lectura, sino por el estudio y la reflexión.

Poco después de pintarse este retrato, Johanna le escribió: «Querría que dejaras por un tiempo a los poetas [...]. Tienes solo quince años y has leído y estudiado ya a los mejores poetas alemanes y franceses, y en parte también a los ingleses».

En la primavera de 1803, pues, los padres y el hijo (la pequeña Adele se quedó en Hamburgo con una familia amiga) emprendieron una gira europea que no concluiría hasta principios de 1805: Alemania, Países Bajos (Ámsterdam, La Haya, Amberes, Gante), Inglaterra (seis meses en Londres, de los que Arthur pasó tres internado en un centro del cercano Wimbledon para aprender bien la lengua inglesa), París (dos meses), Burdeos (dos meses), sur de Francia, Ginebra, Alpes, Viena. Aquel *Grand Tour* –es así como se llamaban los viajes de formación que la gente pudiente hacía por Europa en los siglos XVIII y XIX– tuvo un efecto óptimo en Arthur, pues le abrió a una edad muy temprana un vasto panorama humano, cultural y geográfico. No solo vio mundo, sino que vio el mundo. Pudo visitar galerías de pintura, palacios, óperas y teatros, ascender a cumbres alpinas, presenciar innovaciones técnicas (revolución industrial inglesa), se comunicó en francés y en inglés y, en contraposición, pudo ver el estado calamitoso en que Francia había quedado tras su Revolución de 1789 y a las muchedumbres de menesterosos a los que la Historia dejaba abandonados a su suerte (es decir, la escoria de la «racionalidad real» hegeliana). Schopenhauer consideraría de adulto que aquel viaje le había permitido leer en el gran libro de la vida, lo que le distinguía de los filósofos de su tiempo, que solo habían leído en los libros de la imprenta.

Más dura fue la caída. Al concluir el *Grand Tour*, Heinrich Floris envió a Arthur tres meses a Danzig, la ciudad natal de ambos, para que aprendiese en una contaduría a batirse con la realidad del comercio: escribir cartas elegantes, realizar cálculos complejos, desenvolverse en sociedad. Arthur, indiferente a todo aquello, ponía su atención en aprender a bailar, equitación y a tocar la flauta, y leía con su fruición habitual. Al mismo tiempo, sabía que estaba incumpliendo la palabra dada al padre, lo cual no podía dejar de roerle la conciencia porque había interiorizado su autoridad. El penúltimo paso en la solución del di-

lema se dio el 20 de abril de 1805, cuando Heinrich Floris murió en circunstancias muy extrañas (se precipitó desde lo alto de un granero en el que nada tenía que hacer), que apuntan al suicidio. Hacía tiempo que su salud mental se deterioraba, sufría frecuentes e intensos episodios de cólera, se había quedado sordo y perdía memoria; era evidente que el viaje había consumido sus últimas energías. Tras la muerte del padre, Arthur no se atrevió a abandonar la contaduría de Danzig que tanto detestaba, y permaneció dos anodinos años en ella, hasta que Johanna le liberó de la obligación al tiempo que le tranquilizaba la conciencia. Es muy probable que, de no haber muerto Heinrich Floris entonces, hoy no dispusiéramos de *El mundo como voluntad y representación*, porque el hijo no habría podido abandonar la carrera comercial ni dedicarse a los estudios de filosofía. Fue Johanna quien le dio el espaldarazo liberador que le eximió de cumplir su palabra. Arthur no se atrevió a asumir su libertad; fue Johanna quien se la concedió, y esta era una deuda que no podía engendrar agradecimiento, sino solo resentimiento.

La vital Johanna, por su parte, no sintió ninguna tentación de mantener el negocio familiar reconvirtiéndolo en «Viuda de Schopenhauer», sino que, en su condición de heredera universal, tardó pocos meses en liquidarlo y obtener por él una considerable fortuna, incrementada por el dinero que consiguió con la venta de la mansión hamburguesa. Se trasladó con Adele a Weimar, ciudad y pequeña república en la que se había reunido lo mejor de las artes y las letras alemanas, atraído por la presencia de Johann Wolfgang von Goethe. Justo antes de que las tropas napoleónicas hicieran una *razzia* allí (Napoleón es el personaje que aparece recurrentemente en cualquier relato sobre la Europa central de este tiempo, tal fue su ubicuidad), Johanna se instaló en calidad de rentista en la llamada «ciudad de las musas», y en muy poco tiempo se convirtió en la anfitriona del principal salón cultural del ámbito germano, así como en amiga íntima de Goethe. Este

sería, unos años después, decisivo para impulsar la carrera literaria de Johanna, pues recomendó (y su palabra era ley en la cultura alemana) las novelas románticas y los libros de viajes que esta dio en escribir en Weimar, hasta el punto de que durante una década sería la escritora más popular de Alemania.

## Doctor en filosofía

Arthur quedó liberado, pues, a los diecinueve años, de la obligación de convertirse en hombre de negocios. Antes había habido una desganadísima última etapa de preparación comercial en Hamburgo, en la que más que nada se dedicó a aliviar su frustración a fuerza de seducir a actrices y coristas humildes, correrías que le acabaron sumiendo en un profundo hastío y que alimentarían sus posteriores reflexiones acerca de la pugna entre la pulsión sexual y la vida del espíritu. La parte espiritual de esta época, la que le salvó de caer en una mayor desesperación, fue como siempre la lectura: Rousseau, Voltaire, Lessing, Schiller y Goethe, al que poco después conocería en Weimar. Orientado ya hacia su objetivo, Arthur se concentró en preparar el ingreso (bastante tardío) en la universidad. Su educación era esmerada, pero tenía una laguna flagrante que obstaculizaba su acceso a los estudios superiores: no dominaba el latín ni el griego, que en el mundo y la formación comercial carecían de la más mínima importancia, pero que constituían un requisito indispensable para la universidad. Arthur se apresuró a subsanar su déficit, y cursó estudios intensivos en un instituto de la ciudad de Gotha, en el que mostró un extraordinario rendimiento intelectual pero fue expulsado al cabo de solo cinco meses a raíz de un hiriente poema satírico que escribió sobre un profesor.

El muchacho veinteañero de aguda inteligencia, sólida cultura, gruñón y sarcástico se quedó pues sin institución donde estudiar. Y entonces ocurrió lo que Johanna había querido evitar a toda costa hasta entonces, consciente del dificilísimo carácter del hijo. Arthur se trasladó a vivir a Weimar con su madre a principios de 1808. Allí se dedicó a los estudios con una determinación obsesiva –latín, griego, historia, matemáticas–, pero los ratos de descanso producían graves conflictos familiares, y Arthur se propasó en sus críticas y burlas a asiduos al salón de Johanna, si bien no se llegó a los extremos de pocos años después. Cuesta dejar de imaginarse a Arthur en Weimar como a Hamlet en la corte de Elsinore, haciéndose el loco y soltándole a la madre comentarios del tipo «¡Oh, vergüenza!, ¿dónde está tu rubor?», «Simula al menos virtud si no la tienes», «Debilidad, tu nombre es mujer», «Los fiambres que sobraron del funeral sirvieron de plato frío en el banquete de boda». La diferencia es que a Hamlet se le aparece el espectro de su padre para revelarle que Gertrudis se ha casado con su asesino y exigirle que le vengue, mientras que a Arthur su madre le ayudó a derrotar al espectro paterno. Todo se complicó aún más cuando Arthur, cuya subsistencia dependía por completo de su parte de la herencia familiar, sospechó que estaba siendo derrochada en el oneroso tren de vida de Weimar.

Por fortuna, en octubre de 1809 Schopenhauer marchó a la ciudad de Gotinga para ingresar en su célebre facultad de Medicina. Desde luego, esta primera elección es sorprendente (y nos hace imaginar lo que habría podido ser un Dr. House del siglo XIX), pero hay que recordar que por aquel entonces los estudios médicos y los filosóficos no estaban tan alejados como hoy en día, de modo que los primeros podían ser una introducción al estudio de la vida desde el que abordar el pensamiento sobre la existencia. Este enfoque queda confirmado por el hecho de que uno de sus profesores, un anatomista, exponía la

teoría del «impulso configurativo» según la cual en los seres naturales hay una «potencia vital orgánica» inconsciente que estructura su cuerpo, idea muy próxima a la de la voluntad. Hay que recordar también que Schopenhauer estuvo siempre muy interesado por las ciencias naturales, como se advierte sobre todo en su libro *La voluntad en la naturaleza*, y que acabaría forjando una inusitada alianza entre el materialismo más físico y la metafísica profunda. En cualquier caso, un curso y la influencia de un profesor de talante más especulativo que científico fueron suficientes para convencer a Arthur de que lo suyo era la reflexión sobre la vida más que la investigación empírica de sus fenómenos. En el tercer semestre en Gotinga se dedicó ya a la filosofía; asistió a lecciones de metafísica y psicología, y se enfrascó en la lectura intensiva y sistemática de Kant y Platón, los dos filósofos que serán decisivos en su pensamiento. Platón le convenció enseguida, muy fácilmente; para entusiasmarse con Kant hubo que esperar a un segundo intento (algo bastante usual), cuando ya había abandonado Gotinga y se había establecido en Berlín. Las lecturas de esta época no fueron solo filosóficas: descubrió a Shakespeare en todo su esplendor, así como a Cervantes y los dramas de Calderón de la Barca. Schopenhauer permaneció dos años (cuatro semestres académicos) en Gotinga, gran parte de este tiempo alojado en la casa de un catedrático. Allí se creó ya el ritmo de vida que mantendría hasta la vejez: trabajo intelectual en las primeras horas de la mañana, a cuyo término se relajaba tocando la flauta, comida, largos paseos por la tarde (frecuentes ascensiones a montañas) y vida social o teatro al atardecer.

En 1811 un Schopenhauer ya seguro de su vocación ingresó en la facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín, que si bien había iniciado sus actividades académicas solo un año antes, se beneficiaba del decidido apoyo del Estado prusiano, que quería convertirla en su centro intelectual. Allí enseñaban los pensadores más prestigiosos del momento.

El más célebre era Johann Gottlieb Fichte, el idealista que terminaría por ser blanco de las mofas y el desprecio de Schopenhauer, al igual que después lo sería Hegel, sucesor de Fichte en la cátedra berlinesa. No aceptó la filosofía conceptual de los idealistas, toda su construcción intelectual le pareció un enorme disparate sin ninguna relación con la vida. El entusiasta e insatisfecho estudiante escribió en sus apuntes: «[Fichte] ha dicho cosas que me han infudido el deseo de ponerle una pistola sobre el pecho y decirle: vas a morir sin compasión; pero dime antes por amor de tu pobre alma si con este galimatías has pensado algo claro o simplemente querías tomarnos el pelo».

Así las cosas, tuvo que buscarse la vida en los libros, en los que conoció la filosofía mística de Schelling, que fue de más a menos en su consideración, y, con mucha más constancia y admiración, el pensamiento naturalista y escéptico de Montaigne, así como los ya consolidados Platón y Kant.

No solo leía y estudiaba, sino que elaboraba ya un pensamiento propio a partir tanto de la asimilación de ideas ajenas como de la observación de la realidad exterior e interior. De 1813 datan sus primeras anotaciones acerca de una concepción que cabe llamar personal. «Bajo mi pluma, y mucho más en mi espíritu, crece una obra, una filosofía que es ética y metafísica en una sola cosa. Hasta ahora se las ha separado falsamente, lo mismo que en el ser humano se ha separado la mente y el cuerpo». Se acercan, pues, el interés metafísico por la esencia de la realidad y la reflexión moral.

Ese mismo año abandonó un Berlín amenazado por las tropas de quien ya sabemos. El filósofo, ajeno a cualquier sentimiento nacionalista,[3] solo deseaba disponer de paz y tranquilidad para dar forma a sus ideas,

[3] «Todas las naciones se burlan de las demás y todas tienen razón».

y lo primero era escribir la tesis doctoral que certificara su condición de doctor en filosofía. En vez de instalarse en Weimar, donde como se ha visto las cosas con Johanna no habían ido demasiado bien, se enclaustró en la cercana población de Rudolstadt. Allí, alojado en un hostal entre junio y noviembre, escribió *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, su tesis doctoral, un estudio sobre los distintos tipos de conocimiento que se examinará en el capítulo siguiente. Arthur envió el tratado a la Universidad de la cercana Jena (la guerra dificultaba que llegara a Berlín), la cual le concedió el título de doctor en Filosofía.

El flamante doctor regresó a Weimar en noviembre de 1813, y a Johanna debió de parecerle –haciendo un anacronismo– que era como uno de aquellos monstruos de película de terror que reaparecen cuando ya se les daba por liquidados. Esta visita fue la definitiva: Johanna le echó de Weimar y ya no volverían a verse. Hay discrepancia entre los biógrafos en cuanto a la semblanza moral de la madre: algunos la muestran como una mujer superficial, coqueta y demasiado sociable, otros como una dama culta que sintió el legítimo deseo de disfrutar en sociedad con personas inteligentes, y que tuvo la valentía de atreverse a vivir más allá de la muerte del esposo, cosa que el hijo jamás le perdonaría. Aquí se acepta la segunda visión, y además se recuerda que Johanna fue respetuosa y comprensiva con la vocación filosófica de su hijo, al que le dio una libertad que él no había sabido conquistar y que, en los primeros tiempos, le vino grande. Por todo esto se da crédito a las notas de la madre, elocuentes en la descripción del carácter agresivo e irascible de Arthur: «eres fastidioso e insufrible y me resulta extremadamente penoso convivir contigo. Todas tus buenas cualidades se echan a perder y no sirven para nada en el mundo por culpa de tu arrogancia; sencillamente porque no puedes dominar la manía de querer saberlo todo mejor que nadie, de encontrar faltas en todo menos en ti mismo»; «saber que eres feliz es algo necesario para mi felicidad, pero

no lo es ser testigo de ello. [...] has estado de visita unos pocos días, y ha habido escenas violentas, por nada y siempre por nada, y cada vez que te vas respiro de alivio porque me pesa tu presencia, tus quejas sobre cosas inevitables, tus mohínes, tus juicios extraños, que pronuncias como oráculos sin que se les pueda hacer ninguna objeción»; «deberías dejar a los demás ser como son, tal como se te deja a ti, me parece». Podemos complementar estas notas de Johanna con las que el biógrafo Rüdiger Safranski transcribe del escritor Von Biedenfeld, que conoció a Schopenhauer: «áspero y violento hacia afuera, con rara decisión y firmeza en asuntos científicos y literarios. Llamaba a todas las cosas por su nombre, tanto ante amigos como ante enemigos, y era muy dado al chiste, a menudo mostraba una absoluta impertinencia humorística». Si a esta combinación añadimos que según Schopenhauer el carácter es inmutable, concluiremos que, por mucho que se admire su inteligencia, huelgan comentarios sobre su modo de ser.

En este último medio año de residencia en Weimar hubo un hecho muy relevante para el pensamiento de Schopenhauer. El destacado orientalista Friedrich Majer, estudioso de la religión hindú, le descubrió las *Upanisads*, un conjunto de diálogos filosóficos escritos en sánscrito que comentan los *Vedas*, los textos sagrados del hinduismo. Schopenhauer los leyó en una traducción al latín hecha a partir del persa cinco años atrás por el orientalista francés Hyacinthe Anquetil Duperron, quien les había dado el título de *Oupnek'hat*. Aquellos textos iniciáticos en los que un maestro hablaba con discípulos acerca de lo más profundo de la sabiduría oculta y del núcleo de la realidad fueron una revelación para el joven doctor en filosofía. Le fascinaron no solo por sus concepciones intrínsecas, sino porque estas se complementaban con las ideas de algunos grandes pensadores occidentales (Parménides, Platón, Spinoza) y aun las completaban. La sabiduría hindú le confirmó su visión en lo relativo al carácter ilusorio de la pluralidad y diversidad del mundo

## Colaboración con Goethe en Weimar

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), el gran señor de las letras germanas, cuarenta años mayor que Schopenhauer, se interesó por el joven al conocer las ideas expuestas en *La cuádruple raíz* y enterarse de que privilegiaba el conocimiento intuitivo sobre el conceptual. Incluso le admitió como colaborador en sus experimentos y reflexiones sobre la captación de los colores por el ojo humano a partir de la descomposición de la luz. Goethe, célebre como poeta, dramaturgo y pensador, creía que su gran aportación al conocimiento era su teoría sobre la formación de los colores, que difería en puntos fundamentales de la dominante teoría de Newton. Schopenhauer trabajó estrechamente durante un breve período con Goethe en este empeño científico, al que el gran vate había dedicado veinte años de meditaciones. Y el joven, que hasta el momento no le había concedido ninguna atención al tema, al cabo de pocos meses creyó haber superado a su mentor. Incluso llegó a publicar su propia teoría cuando Johanna le había echado ya de Weimar: *Acerca de la visión y los colores*. Le envió por correo un ejemplar de su obra a Goethe, quien no quiso leerla y, cuando finalmente respondió a las cartas en las que el joven le solicitaba encarecidamente su opinión, lo hizo con vagas evasivas, sin significarse en nada concreto. Goethe estaba herido por la indiferencia con que la comunidad científica había recibido su *Tratado de los colores*, que fue considerada la obra de un diletante, y solo le faltaba que el joven pretendiera enmendarle la plana. Schopenhauer no dejaría de admirar al poeta. Hasta su útimo día tuvo un retrato suyo en su gabinete de trabajo, y lo cita profusamente en *El mundo como voluntad y representación*.



Johann Wolfgang von Goethe, cuarenta años mayor que Schopenhauer, le admitió durante un breve periodo como colaborador en sus indagaciones sobre la formación de los colores en el ojo humano.

sensible y le confirmaron la unidad fundamental de todo lo existente. Esta revelación sería decisiva para la consolidación de su pensamiento; junto con las de Kant y Platón, es la tercera gran influencia que admite.

## El mundo como voluntad y representación

Ahuyentado de Weimar y consciente de que la obra maestra había madurado lo suficiente en su interior, Schopenhauer buscó un lugar donde establecerse y poder trabajar con toda la calma y concentración que necesitaba. Tenía que ser una ciudad que le ofreciera una buena biblioteca para sus investigaciones, museos, vida social en las dosis que necesitara (más bien homeopáticas) y al mismo tiempo un acceso fácil al campo para poder dar largos paseos. La ciudad elegida fue Dresde, capital de Sajonia. En ella compondría su obra magna y residiría entre 1814 y 1818, exactamente cien años antes de la Primera Guerra Mundial que tan bien ilustraría su visión sobre la violencia en el mundo; igual de bien que el bombardeo aliado que arrasaría la ciudad en 1945. En 1813 Dresde había sido escenario de un cruento enfrentamiento entre tropas prusianas y francesas: en el campo de batalla próximo a la ciudad quedaron unos diez mil muertos, y más de doscientas casas fueron dañadas o destruidas.

A decir de los biógrafos, al llegar a Dresde Schopenhauer tenía ya claras las ideas fundamentales, y hasta las secundarias, de su sistema filosófico. En 1813 había establecido en su diario una distinción fundamental entre «conciencia empírica» y «conciencia mejor», la primera la de todos los días referida a cuestiones prácticas, con objetivos y causas y efectos, con una separación tajante entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, la segunda sustraída al querer y al desear, al espacio y al tiempo, situada en una dimensión de lucidez serena que capta inmediatamente, sin conceptos, el ser profundo de la realidad. (La denominación «conciencia

mejor» no entra como tal en *El mundo*, pero su sentido se conserva en la contemplación estética y en el distanciamieno respecto a la voluntad.) En un cuaderno de 1814 está escrito: «El mundo es mi representación y el mundo es simple voluntad», aforismo que, además de ser en su primera parte el inicio de uno de los más famosos libros de filosofía, contiene la concepción básica de todo el tratado. Así pues, los cuatro años de trabajo en Dresde fueron probablemente de pulido y combinación de ideas, así como de escritura, más que de concepción de nociones nuevas. Sí ahondó, y mucho, su conocimiento de las *Upanisads* y del pensamiento hindú. Cada vez que encontremos en *El mundo* una referencia al «velo de Maya» -el engaño y la ilusión de la diversidad y la pluralidad de lo aparente-, a la unidad del todo, a la reencarnación, a la disolución del yo en la totalidad, estamos leyendo directa o indirectamente las *Upanisads*.

Schopenhauer tenía las ideas claras en 1814, pues, pero le faltaban dos elementos fundamentales para estar ya plenamente convencido de la solidez de su sistema. Primero hubo una intuición decisiva: Schopenhauer se da cuenta, como en un fogonazo, de que su propio cuerpo, el cuerpo individual que es él, es la manifestación objetivada de un deseo, de una fuerza volente; esta fuerza deseante, cuya esencia es el querer, es ciega, carece de conocimiento y de objetivo consciente o finalidad; y no está solo en él, sino en todos los seres individuales orgánicos e inorgánicos. En segundo lugar hubo una conexión decisiva: la comprensión de que las *Upanisads*, Kant y Platón se estaban refiriendo a la misma realidad, que sus nociones, tan diversas e inconciliables en apariencia, habían encajado a la perfección en su pensamiento, y que este insospechado encaje le permitía crear una metafísica y una teoría del conocimiento originales, revolucionarias, de las que se desprendían una estética y una ética no ya coherentes o complementarias, sino consustanciales a ellas. El sistema se había forjado en cinco años de



Schopenhauer en 1815. Este es el joven de veintisiete años que está escribiendo uno de los sistemas filosóficos más abismales concebidos en Occidente. (Retrato al óleo pintado por Ludwig Sigismund Rhul.)

paciente meditación y ardua laboriosidad, como sabemos por los manuscritos preparatorios. Solo quedaba ponerlo por escrito en buen alemán, y Schopenhauer no andaba falto de genio literario. Al cabo de apenas un año de escritura, a principios de 1818, *El mundo como voluntad y representación* quedó concluido.

## La larga resaca

La etapa de Dresde debió de ser una experiencia extática y prolongada, en la medida en que esta combinación es posible. Por lo que nos transmiten los apuntes del propio autor y algunos testimonios, estaba exul-

tante, monologaba en paseos que le servían para moldear y estructurar las ideas, y se enredaba en extensas discusiones en locales públicos frecuentados por literatos.

En la presentación se ha indicado la deriva que tomó la relación entre el editor, F. A. Brockhaus de Leipzig, sus sucesores y Schopenhauer. No es de extrañar, si al carácter arrogante de este añadimos que sus libros no empezaron a venderse hasta muy avanzada la década de 1850; es decir, desde 1818, cerca de cuatro décadas de cartas muy impertinentes y saldos muy negativos. Hacia 1828 casi todos los ejemplares de la primera edición fueron destruidos para, por lo menos, recuperar el papel.

Para aquello faltaba todavía una década, y Schopenhauer se las prometía muy felices en cuanto a la recepción de su libro: contaba poco menos que con una apoteosis inmediata. De septiembre de 1818 a agosto de 1819 se regaló un viaje por Italia como premio a los años de trabajo, con la no muy secreta aspiración de oír desde el país transalpino los ecos de la aclamación en Alemania. No oyó nada, claro, pero visitó Venecia, Roma, Nápoles y Milán. Tuvo tiempo de enzarzarse en varios conflictos dialécticos (recuérdese por ejemplo lo dicho en la presentación acerca del Café Greco de Roma) y tener una aventura galante en Venecia. La mala gestión de su capital por parte de una compañía de Danzig en la que lo tenía invertido le obligó a regresar precipitadamente a Alemania. Allí demostró que sus años de aprendiz de comerciante no habían sido en balde, pues logró recuperar todo su dinero, si bien para ello tuvo que hostigar durante meses al desdichado gestor. El filósofo tal vez tuviera un acceso privilegiado a la «conciencia mejor», pero también se las apañaba muy bien con la «conciencia empírica».

De vuelta en Alemania pudo confirmar que su obra había pasado completamente desapercibida. Nadie la había promocionado lo más mínimo ni había publicado reseña positiva alguna. Con el conflicto eco-



**Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue la auténtica bestia negra académica de Schopenhauer. A juicio de este, el campeón del racionalismo especulativo encarnaba todas las perversiones del pensamiento: ideas confusas, delirantes, insustanciales y fraudulentas, lenguaje opaco. Schopenhauer le llamó desde «alborotador» hasta «filosofastro» y «burdo charlatán».**

nómico aún por resolver, y en suspenso la perspectiva de convertirse en escritor famoso, el filósofo rentista sufrió por su subsistencia y optó por solicitar una plaza de docente a la Universidad de Berlín. En 1820 obtuvo un puesto de profesor honorario que no reportaba un sueldo directo por parte de la institución ni del Estado, y solo le garantizaba lo que le pagaran los alumnos que se inscribieran en sus cursos. En el examen dejó en evidencia a uno de los miembros del tribunal, el eximio Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien hizo un comentario erróneo que le fue corregido primero por el propio Schopenhauer y después por otro miembro del tribunal. Sería la única satisfacción que le daría el cargo de profesor.

Durante la siguiente década residió en varios lugares, aunque sin olvidarse nunca de Berlín, cuya Universidad anunció intermitentemente sus cursos a lo largo de este período. En la capital prusiana tuvo la relación sentimental más prolongada de su vida, con una corista del

Teatro Nacional que acabaría dando a luz a un hijo ilegítimo de otro hombre, a pesar de lo cual el filósofo la mantuvo económicamente durante varios años más. En 1822 hizo un segundo viaje a Italia, a cuya vuelta hubo de permanecer un año en Múnich, muy enfermo y aquejado de diversas dolencias físicas (como el inicio de una sordera que se iría agravando), complicadas por crisis nerviosas y depresiones; en la ciudad bávara acabó de amargársele el carácter y se le intensificaron, si cabe, los rasgos de sociopatía. Su evolución en la madurez reproducía con precisión la de su padre y, antes de este, de su abuela. En el fondo genético de la familia había algo que parecía precipitar fatalmente a la melancolía y a la obsesión.

Desde entonces, el rentista Schopenhauer llevó una vida de solitario empedernido y huraño recalcitrante en la que los grandes alivios eran la música (como flautista y como asistente a conciertos), la escritura y la lectura, los paseos, el teatro y, por último pero no menos importante, placeres sensuales como la buena comida y los buenos puros. Concibió el proyecto de traducir varias grandes obras literarias al alemán, puesto que su genio estilístico y el completo dominio del inglés y el francés le situaban en excelente posición para desempeñar esta tarea. Entre las obras que se planteó traducir figuran tratados sobre religión del escéptico escocés David Hume y *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, del anglo-irlandés Laurence Sterne, una estupenda novela cómica que Schopenhauer consideraba la mejor obra narrativa junto al *Quijote*, la *Nueva Eloísa* de Rousseau y el *Wilhelm Meister* de Goethe; ninguno de estos dos proyectos encontró un editor receptivo. También le propuso en firme a un editor inglés traducir a su lengua la *Crítica de la razón pura* de Kant, lo cual, de haber aceptado aquel, habría sido magnífico para la historia de la filosofía, pues a su profundo conocimiento de las lenguas de partida y de llegada hay que añadir que Schopenhauer ha sido uno de los grandes expertos de todos los tiempos en el idealismo

trascendental kantiano.[4] Tampoco halló eco su propuesta de traducir a Goethe al francés. La única traducción que acabó haciendo, al alemán, fue la del *Oráculo manual y arte de prudencia*, del jesuita aragonés Baltasar Gracián, un «manual de supervivencia» o breviario ético que, a partir de una visión sumamente pesimista de la naturaleza humana, da consejos y reglas para salir lo más ileso posible de las relaciones sociales y pasar por este mundo de un modo indoloro y decoroso. Entre autor y traductor, pues, debe de ser este el destilado con mayor concentración de pesimismo de toda la historia literaria.

## La santidad con café, copa y puro

En 1831 hubo una epidemia de cólera en Berlín. Una de las vidas que segó la epidemia fue la de Hegel, y el filósofo de cuarenta y cinco años no quiso correr la misma suerte. Tras algunos titubeos, y después de haber viajado tanto en la última década y media, Schopenhauer decidió establecerse en Frankfurt del Meno, ciudad que eligió por el clima, por la fama de sus médicos y por la atractiva programación de obras teatrales, óperas y conciertos. En Frankfurt residiría durante los veintisiete años siguientes, hasta su muerte en 1860. En este cuarto de siglo final hizo como su admirado Kant y estableció una férrea estruc-

[4] Tanto es así que fue decisivo en el modo en que se editó la *Crítica de la razón pura*. Esta había tenido dos ediciones (1781 y 1787), y los encargados de fijar el texto iban a basarse en la segunda. Schopenhauer les mostró detalladamente por carta que la gran *Crítica* era la primera, y que buena parte de los muchos cambios introducidos en la segunda se debía a un intento tardío de Kant de defenderse frente a algunas acusaciones de «inmaterialismo idealista», unas enmiendas desacertadas que perjudicaron mucho al conjunto de la obra. Los editores le hicieron caso e incluyeron en el texto las dos variantes textuales, para que el lector pudiera compararlas. Así es cómo podemos leer aún hoy la *Crítica* en todas las ediciones serias. El quinto libro del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* consiste en una extensa «Crítica de la filosofía kantiana».

tura de hábitos que se repetían, sin excepción, de día en día, de mes en mes, de año en año. Básicamente eran los que ya había adquirido en su etapa de estudiante en Gotinga. Instalado primero en dos habitaciones y después en toda la planta baja de una casa, se levantaba a las siete, tomaba un baño frío y, sin desayunar más que una taza de café cargado, se ponía a escribir hasta el mediodía. En este momento abandonaba la tarea del día y dedicaba una hora a tocar la flauta, instrumento que no había abandonado desde el ya lejano tiempo en que su padre le diera permiso para comprarse uno de marfil en El Havre; normalmente interpretaba alguna pieza de Rossini adaptada para flauta sola. A continuación iba a comer a un restaurante elegante, siempre el mismo: el del hotel Englischer Hof. Volvía a casa y allí permanecía hasta las cuatro, hora a la que salía a dar el paseo diario de dos horas, hiciera el tiempo que hiciera, acompañado de su proverbial perro de lanas. A las seis se iba a la biblioteca a leer el *Times* (hábito heredado del padre), y después asistía al teatro o a un concierto, hasta que la creciente sordera estropeó estos placeres y tuvo que prescindir de ellos. Cenaba en un restaurante o un hotel, y si no entablaba una conversación que le interesara, se retiraba a casa entre las nueve y las diez para acostarse temprano; caso de implicarse en alguna charla, podía hablar largo y tendido con mucho ingenio y erudición, y demorarse hasta altas horas. En la cama, antes de dormirse, leía unas páginas del *Oupnek'hat*, que le recordaba que todo es uno antes de sumirse en un pequeño sueño dentro del gran sueño de la vida.

Schopenhauer mantuvo una intensa actividad intelectual hasta su último día. En Frankfurt, además, recuperó la creatividad que había quedado algo reducida en la fase final de la etapa berlinesa (entendiendo por esta no solo los años que residió en la capital prusiana, sino todos los que tardó en cortar por completo el vínculo con la universidad y con la amante).

En 1836 publicó el breve trabajo *Sobre la voluntad en la naturaleza*, en el que reunía desarrollos contemporáneos de las ciencias naturales o empíricas (astronomía física, anatomía comparada, «psicología de las plantas») que, a su entender, abonaban las tesis metafísicas sobre la objetivación de la voluntad expuestas en *El mundo*. Esta obra se acomoda naturalmente al libro segundo de *El mundo*, el dedicado a la metafísica de la naturaleza.

En 1839 escribió dos opúsculos éticos de hondo calado: «Sobre la libertad de la voluntad humana» y «El fundamento de la moral», originadas por sendos concursos convocados, respectivamente, por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias y por su homóloga danesa. Ambos textos se publicaron en 1841 en un solo volumen titulado *Los dos problemas fundamentales de la ética*, que forman parte del núcleo esencial de la filosofía schopenhaueriana: encajan en el libro cuarto de *El mundo*.

En 1844 se publicó la segunda edición, muy aumentada, de *El mundo como voluntad y representación*. Al primer volumen aparecido en 1818 solo se le hicieron correcciones muy menores y en lo sustancial permaneció idéntico al texto original. El autor estaba convencido de la verdad incontestable de su visión originaria, que no deseaba alterar en lo más mínimo. La novedad de esta edición consistía en un segundo tomo, aún más extenso que el primero, formado por «complementos». Se trata de ampliaciones y aclaraciones de lo expuesto en 1818. Retomando la imagen de los círculos concéntricos en el estanque, son aros más amplios, más alejados del centro esencial, dependientes de los círculos interiores; también abarcan más, y a menudo son más nítidos, de trazo más firme. Schopenhauer explica en el prólogo a esta segunda edición que ofrece dos visiones de la misma realidad, una perteneciente a la juventud y la otra a la madurez, y que ninguna desmiente a la otra. Todavía habría una tercera edición de *El*

*mundo* (segunda con los dos volúmenes, y además con 136 páginas adicionales) en 1859, un año antes de la muerte de su autor, cuando este ya era célebre.

En 1851 se publicó *Parerga y paralipómena* (título en griego que viene a significar «fragmentos y añadidos»), un extenso conjunto de textos de muy diverso contenido: sobre todo ética, pero también historia de la filosofía, críticas a la universidad, valoraciones literarias, reflexiones sobre la religión y la inmortalidad, el sexo y muchos asuntos más. Son, como anunciaba el subtítulo, escritos filosóficos menores, si es que alcanzan el rango de filosofía; a lo sumo, como decía su autor, era su «filosofía para el mundo». Se trata más bien de reflexiones dispersas e inconexas, escritas a lo largo de los últimos seis años, y juntadas en esta edición. El opúsculo más largo de este libro misceláneo es «Aforismos sobre la sabiduría de la vida» (o «sobre el arte de saber vivir»), un conjunto de reflexiones más bien pesimistas sobre el mundo y el modo de desenvolverse en él, una «filosofía práctica» para sobrevivir en la sociedad moderna. «Más bien pesimistas», pero no tanto como la filosofía seria de *El mundo*. Aquí la negatividad aparece atenuada, hay por así decir un doble fondo, se muestra que, a pesar de todo, es posible salir adelante. Este es el texto más conocido del autor, y el más citado. En parte este éxito ha sido una lástima, porque, sin pertenecer al núcleo central de la filosofía de Schopenhauer, los «Aforismos» han eclipsado su obra principal. No son verdadera filosofía porque no forman un sistema coherente y articulado y carecen de fondo metafísico. Son una serie de comentarios escritos por un autor inteligente y un observador agudo, no por un pensador genial. Como si Mozart fuera conocido por la *Pequeña serenata nocturna*, que es muy hermosa pero una bagatela al lado de tantas piezas mayores suyas, como si Beethoven fuera conocido por *Para Elisa*. Precisamente debido a sus carencias,

los «Aforismos» resultan más fáciles de entender, de ahí que sean su obra más popular. *Parerga y paralipómena* fue un *bestseller* de finales del siglo XIX. Este éxito de ventas arrastró a los libros anteriores, que se reeditaron a petición de un público de repente entusiasta. Tras una vida de oscuro ostracismo, el filósofo se mostró enormemente complacido ante la fama repentina y la afluencia de visitantes, algunos llegados de muy lejos de Frankfurt; solía comentar que «El Nilo ha llegado a El Cairo». Durante el medio siglo posterior a su muerte fue uno de los escritores más conocidos de Europa.

Algún periodista popularizó el apodo «Buda de Frankfurt». Ya sabemos que este puede ser válido para caracterizar parte del pensamiento de Schopenhauer, no su vida. Tampoco es exhaustivo el calificativo de pesimista si se va más allá de su filosofía. Schopenhauer supo gozar de la literatura y del arte (Nietzsche escribe: «Me pregunto de paso si un negador de Dios y del universo que toca la flauta tiene de verdad derecho a llamarse pesimista»), no se abstuvo del trato con mujeres y recibió el don de amar la montaña. Pudo llevar la vida de filósofo que anhelaba, conocer lo que habían pensado los grandes espíritus de todos los tiempos y elaborar un sistema propio. En una anotación privada del tiempo en que escribía *El mundo* se examina: «el resultado de este conocimiento es triste y aflige, pero el estado de conocimiento, la adquisición de saber profundo, el acceso a la verdad, son sumamente placenteros, y aunque parezca extraño, añaden una parte de dulzura a mi amargura».

El ser individual que fue Arthur Schopenhauer cesó de existir el 21 de septiembre de 1860, víctima de una neumonía, con una serenidad que desconoció en vida. De ser cierta su doctrina metafísica, restituyó su singularidad ilusoria a aquella voluntad universal que ahora se manifiesta, incesante, en quien esto escribe, en quien esto lee.

## La vida es sueño

«La vida y los sueños son páginas de uno y el mismo libro. La lectura seguida es la vida real.

»Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, a menudo hojeamos con despreocupación, sin orden ni concierto, una página aquí o allá: a veces, es una página ya leída; otras, una aún desconocida, pero siempre del mismo libro. Así, una página leída aisladamente no tiene conexión con la lectura coherente, pero no por ello es inferior a esta, si se considera que también la totalidad de la lectura coherente empieza y termina de forma improvisada y puede considerársela como una página aislada más grande.

»Los sueños particulares están separados de la vida real porque no están integrados en la conexión de la experiencia, que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar marca esta diferencia. Esa conexión de la experiencia pertenece a la vida real como forma suya, y también el sueño tiene que mostrar una conexión interna. Si nos situamos en un punto de vista externo a ambos, no encontraremos ninguna diferencia clara en su esencia, y nos veremos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño. (*El mundo como voluntad y representación* 1, 21).

*«We are such stuff*
*As dreams are made of, and our little life*
*Is rounded with a sleep.»*

(Somos de la materia que compone los sueños, y un sueño rodea nuestra pequeña vida).

William Shakespeare, *Tempestad*, acto 4, escena 1, citado por Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* 1, 20.

# «El mundo es mi representación»: teoría del conocimiento

## Origen y sentido de la filosofía

Las anteriores notas biográficas, la presentación del filósofo como alguien obsesivo, con notorias disfunciones y carencias emocionales probablemente causadas por la relación traumática con sus padres, iban encaminadas a entender por qué su inteligencia y su sensibilidad se concentraron tan fijamente en el lado más oscuro de la vida –el sufrimiento, la miseria, la injusticia, la maldad, la enfermedad y la muerte–, entendido como lo sustancial. El pesimismo conectado al nombre de Schopenhauer surge de algo hondamente clavado en su personalidad más profunda, algo previo a la reflexión consciente.

Hay algo más, desde luego. Como sabemos como mínimo desde que Platón lo dejara establecido en el diálogo *Teeto*, el gran pensamiento metafísico surge del asombro, de la admiración, ante el hecho de que exista algo (el universo y sus contenidos individuales) cuando muy bien podría no existir nada. La mayoría deja de sentir

este asombro más allá de la infancia, algunas personas transforman la maravilla infantil en un deseo adulto por descubrir el sentido de la existencia, la esencia de la realidad. Esta admiración está íntimamente ligada a un vértigo: la certeza del ser humano de que va a morir, que su conciencia individual dejará de registrar la existencia que le causó asombro. El vértigo ha originado dos reacciones que según Schopenhauer son incompatibles. Por un lado las religiones (a las que llama «metafísica popular»), cuya razón de ser es el anhelo de inmortalidad: si las religiones pudieran garantizar esta inmortalidad sin la figura de los dioses, prescindirían sin mayores problemas de ellos. La otra reacción es el gran pensamiento, la gran filosofía, que aspira a entender conceptualmente la vida en sus diversos estratos. Schopenhauer, que sintió con intensidad el asombro y el vértigo, optó por la filosofía.

Es casi seguro que cualquier persona a la que solo le suene el nombre de Schopenhauer lo asociará de inmediato, automáticamente, a máximas sentenciosas del tipo «toda vida es sufrimiento» o «más valdría no haber nacido», sin ningún contexto de filosofía moral o metafísica. Los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida» y las antologías de frases brillantes extraídas (arrancadas) de su contexto original, que quedan como restos de un naufragio flotando a la deriva, han tenido este efecto divulgador, populizador y, a menudo, vulgarizador. Pero aquí estamos hablando de filosofía. Y esta no consiste en eslóganes y frases brillantes. Posee una fundamentación teórica que se enclava en el suelo de una visión original. El pensamiento filosófico tiene que construir su propia base, porque se niega a dar nada por supuesto y no acepta asentarse sobre un principio de autoridad o dogma de fe. Lejos de ser un autor de aforismos inconexos, Schopenhauer expuso su filosofía de modo detallado y claro, en un sistema de fuerte trabazón interior. Su teoría del cono-

## «El inmortal», de Jorge Luis Borges

En este cuento de Borges, el tribuno romano Marco Flaminio Rufo conoce por el relato de un jinete la existencia de un río cuyas aguas otorgan la inmortalidad a quien las bebe, y de una ciudad de Inmortales. El tribuno ambiciona enseguida la vida eterna y sale con doscientos soldados en busca del río y de la inmortalidad. Después de perderlos a todos en el desierto, bebe el agua arenosa de un río sin sospechar que es el río que busca, y que ya es inmortal. Cerca del cauce hay unos trogloditas que lo custodian, una «estirpe bestial» desprovista del uso de la palabra; estos trogloditas brutales son los Inmortales.

Marco Flaminio Rufo avanza por un laberinto subterráneo de extensión desmesurada, y acaba saliendo a la Ciudad de los Inmortales, que carece de orden general, o como mínimo de una geometría comprensible para una mente humana. El romano consigue salir de ella, y encuentra en el exterior a uno de los trogloditas. Es Homero, el autor de la *Odisea*.

El tribuno comprende (no al cabo del tiempo, porque el tiempo no existe para él, que es inmortal, pero acaba comprendiendo) que la inmortalidad es una condena aun peor que la muerte. El hombre es el único ser mortal, porque es el único que sabe que va a morir (los animales viven en la eternidad del instante); este saberse, y por tanto ser, mortal es lo que confiere sentido a sus actos, cada uno de los cuales puede ser el último. «Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal». Suprimida la perspectiva vertiginosa de la muerte, los actos del hombre pierden cualquier sentido y significación, puesto que carecen de consecuencias irreversibles, y por tanto de relevancia. La vida de los Inmortales es, pues, irrelevante. Es una muerte inmortal. Por eso se abandonan a la inactividad: «todos los Inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho».

Cuando ya (¿cuando ya?) no soportan su tediosa superfluidad, Rufo y varios trogloditas concluyen que el hecho de que haya un río de la inmortalidad presupone que hay un río cuyas aguas confieren la mortalidad. Marchan en busca de ese río.

La muerte, que nos empuja a buscar una significación a nuestra existencia más allá del simple estar en el mundo, es la condición necesaria de esta significación. Pero esta verdad solo se puede expresar en la ficción o en la metafísica más abismal.

cimiento y su metafísica son prácticamente desconocidas entre los lectores no filósofos. Puesto que constituyen la base de la estética y la ética, este libro empezará por ellas para después mostrar cómo se articulan con las dos segundas y, finalmente, llegar a la parte más conocida del pensamiento schopenhaueriano.

## Percepción, concepto, argumento

Es de la mayor importancia, para lo que sigue, retener que Schopenhauer confiere al conocimiento intuitivo un puesto muy prioritario respecto al concepto abstracto y a la argumentación razonada. Nos dice que la gran filosofía surge de una visión personal del mundo, de una disponibilidad a captar la naturaleza extraña de la realidad. Si no hay percepción personal no hay nada, sin una visión auténtica lo máximo que se puede hacer es emborronar páginas con ideas huecas o a lo sumo prestadas, tomadas de los pensadores que sí tuvieron esa visión singular. El concepto no es más que la abstracción, en el plano de la razón, de la percepción original; es el instrumento de trabajo del filósofo (no la materia prima), permite almacenar el conocimiento in-

tuitivo y transmitirlo a los demás mediante el lenguaje simbólico (sea un lenguaje natural formalizado, artístico-literario o matemático), pero es una pálida copia de la percepción inicial. «El pensar tiene solo relación directa con el intuir, pero el intuir la tiene con el ser en sí de lo intuido» (MRV2, 18). Schopenhauer nos dirá que el concepto es a la percepción lo que un mosaico a una pintura al óleo: algo que tal vez pueda representar lo mismo, pero que está repleto de discontinuidades entre tesela y tesela (piedrita y piedrita) y carece de la intensidad y la unidad de la imagen pintada, o intuición. Al margen de sus funciones de conservación y transmisión, el concepto no añade nada a la percepción, a los datos fundamentales que proporciona la experiencia directa del mundo. Tampoco lo añade la argumentación, que no tendrá más valor que el de la validez y calidad de las percepciones de las que parte: toda la sustancia y el contenido están dados en el origen. Lo decisivo, pues, es la intuición singular, concreta, inmediata. Concepto y argumentación son indispensables en filosofía, pero ocupan un segundo lugar, tanto en el orden jerárquico de importancia como en el cronológico. Según Schopenhauer, la mayoría de los filósofos se equivoca al prescindir de la experiencia directa del mundo y pretender conocer la realidad mediante conceptos. A diferencia de ellos, él practica una filosofía mucho más próxima al arte que a la ciencia, a la actividad intuitiva que al sistema abstracto. Por eso, casi siempre que ha expuesto una idea compleja necesita expresarla mediante una imagen poderosa que la transmita por vía intuitiva. Como la del mosaico y la pintura para ilustrar la diferencia entre el concepto y la percepción.

En el paso de la intuición al concepto perdemos mucho: de él desaparecen la riqueza, la variedad, la particularidad y la intensidad que hay en la sensación. Esta pérdida es debida a que no nos relacionamos con la realidad mediante conceptos. Lichtenberg expresa la dificultad

## «Funes el memorioso», de Jorge Luis Borges

Este célebre relato muestra en qué consiste transformar percepciones en conceptos. Una disfunción o interrupción en esta actividad natural revela, precisamente por su ausencia, el mecanismo de la función abstractora de la mente. El uruguayo Ireneo Funes sufre, al caer de un caballo, un golpe que trastorna sus facultades. Su capacidad de percepción y memorística se elevan e intensifican hasta un grado insospechado, sobrehumano:

> Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: *Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo.* Y también: *Mis sueños son como la vigilia de ustedes.* Y también, hacia el alba: *Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras.* Una circunferencia en un pizarrón, un triángulo rectángulo, un rombo, son formas que podemos intuir plenamente; lo mismo le pasaba a Ireneo con las aborrascadas crines de un potro, con una punta de ganado en una cuchilla, con el fuego cambiante y con la innumerable ceniza, con las muchas caras de un muerto en un largo velorio. No sé cuántas estrellas veía en el cielo.

Muchos hemos deseado alguna vez poseer una percepción y una memoria intensificadas, aunque solo fueran una pequeña porción de las de Ireneo Funes. Borges nos revela el precio terrible que habría que pagar por estas facultades:

> era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No solo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). [...] Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos

de la muerte, de la humedad. [...] el menos importante de sus recuerdos era más minucioso y más vivo que nuestra percepción de un goce físico o de un tormento físico.

Y lo más fatal en un contexto filosófico:

Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.

Las portentosas facultades de percepción sensorial y retención memorística, la transformación de la conciencia en un espejo que refleja minuciosamente lo más ínfimo de la realidad, convierten a Funes en un ser incapaz de pensar. Pensar es construir y combinar conceptos, lo cual requiere empobrecer y borrar percepciones. Schopenhauer, con sus imágenes que transmiten inmediatamente lo expresado en abstracto por los conceptos, es el filósofo que más se ha acercado al pensamiento intuitivo. Pero es consciente de su imposibilidad: «El único tipo comunicable de conocimiento es el peor: el abstracto, la mera sombra del conocimiento, el concepto. Si las intuiciones fueran comunicables, habría una comunicación que valdría la pena» (manuscrito).

Por eso «la filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón la esencia del mundo que, *in concreto*, es decir, como sentimiento, resulta comprensible a cualquiera» (MVR1, 320).

y tal vez la imposibilidad de transformar la percepción en concepto con la imagen de un violinista que trata de interpretar con su instrumento unas manchas de tinta de encima de una mesa. Percepción y concepto son inconmensurables; si tuviéramos que representar sus respectivos ámbitos con dos circunferencias intersectadas, el espacio

que compartirían sería muy pequeño respecto a las zonas no superpuestas. ¿Cómo se pueden interpretar las manchas con el violín?

En los últimos párrafos hemos manejado el concepto de percepción (entendido como sinónimo de «visión» e «intuición») tanto en el sentido excepcional de captación privilegiada por parte del filósofo y el artista como en el sentido corriente de «datos sensoriales» registrados en la conciencia. Entre ambas percepciones hay, según Schopenhauer, una enorme diferencia de grado, pero no solución de continuidad. Veamos cómo se produce la percepción sensorial.

## Materialismo, idealismo, Kant

En su teoría del conocimiento se dan dos rasgos que en principio pueden parecer heterogéneos y hasta incompatibles: el realismo y el idealismo. Por un lado Schopenhauer es –frente a los «idealistas» alemanes y los teólogos– un acérrimo «realista»: lo que experimentamos es lo que hay, y lo que hay es lo que debemos observar. Lo especial del gran filósofo consiste en la intensidad de su mirada, de su percepción de lo real, pero no mira cosas distintas de las que se les aparecen a los demás, no ve otros mundos, no es un vidente ni un místico. Siguiendo a su admirado Kant, Schopenhauer afirma que el único conocimiento cierto es el que se da en la experiencia posible, y esta experiencia es la que nos proporcionan los sentidos, en cuyos datos confía cualquier persona sensata. Admite la materialidad del mundo como algo irrefutable: existe la materia y todo lo tangible y perceptible; la intuición nos muestra cosas que se tocan y se ven.

Al mismo tiempo, todo cuanto percibimos es, por su misma definición, percepción, representación (*Vorstellung*). La primera frase de *El mundo* es precisamente: «El mundo es mi representación». La sólida y

fuerte materia es, en tanto que percepción mía, nada más que mi representación o idea, contenido de mi conciencia: «ningún objeto sin sujeto», como reza la máxima. El sujeto cognoscente (tanto el ser humano como todos los animales dotados de capacidad perceptiva) sustenta la realidad del objeto conocido en su representación o percepción. Cualquier ser, objeto o hecho que se registra en mi conciencia es mi representación. La gnoseología de Schopenhauer es idealista, y prolonga la línea reflexiva del irlandés George Berkeley y de Immanuel Kant.

Pero hay que ir con cuidado a la hora de ponerle etiquetas a Schopenhauer, porque la índole peculiar de su filosofía no admite descripciones fáciles. Para empezar, no justifica el sujeto a partir del objeto, ni a la inversa, sino que los observa a ambos a partir del dato fundamental de la percepción. Este es el hecho original y presupone tanto el objeto percibido (la realidad material) como el sujeto perceptor (la conciencia que registra los datos de los sentidos). Ambos son correlatos el uno del otro, se coimplican o presuponen, no puede haber el uno sin el otro, ni percepción sin cualquiera de los dos.

Schopenhauer adopta básicamente el modelo construido por Immanuel Kant para explicar la percepción. Los humanos determinamos las características de esta mediante una estructura que nos es propia como especie y de la que no podemos prescindir. Es como si (según una imagen clásica) al nacer lleváramos puestas unas gafas a través de las cuales vemos el mundo y sin las cuales fuera imposible toda visión. Tal vez estas gafas tengan unas lentes de color verde, o malva, y nos obliguen a ver el mundo de estos respectivos colores, aunque el mundo en sí (más allá de lo que muestran las lentes) pueda ser de otro muy distinto. Pero no podemos saberlo: en el supuesto de que fuera posible quitárnoslas, no veríamos nada.

En el examen de la percepción, Kant describe facultades o capacidades del conocimiento que se combinan para producirlo. La primera

de estas capacidades es la sensibilidad, entendida como la facultad de registrar intuiciones (es decir, de captar datos sensoriales). La sensibilidad es una estructura que determina lo que se representa en ella, y tiene unas pautas llamadas espacio y tiempo. Estos son lo que Kant llama formas puras o *a priori* de la sensibilidad. Espacio y tiempo no están fuera de nosotros, en un supuesto mundo independiente, sino que son propiedades con las que estamos configurados y que determinan el modo en que percibimos. Toda la experiencia se adapta a esta estructura espaciotemporal anterior a ella (*a priori*). Tal vez una especie alienígena configurada de otra manera percibiría un mundo muy distinto al que experimentamos nosotros, de una manera intraducible a las imágenes y los conceptos que podemos entender: tal vez un inimaginable espacio de seis dimensiones, o un tiempo no lineal o varios tiempos simultáneos, o una estructura que no fuera espaciotemporal. Pero lo nuestro son el espacio y el tiempo como condiciones previas y estructuradoras. Lo demuestra el hecho de que no podamos imaginar ningún objeto o suceso fuera de ellos, y en cambio sí podamos imaginarlos a ellos sin ningún objeto o suceso. El espacio es la forma *a priori* externa de la sensibilidad; el tiempo, la forma externa e interna. Kant y Schopenhauer nos muestran que hay dos ciencias matemáticas puras que se realizan en las dos formas *a priori* de la sensibilidad: la aritmética en el tiempo y la geometría en el espacio. La práctica de estas dos ciencias no necesita de la experiencia empírica (de acciones en el mundo), con lo cual se confirma el carácter *a priori* de estas estructuras.

La segunda capacidad según Kant es el entendimiento, definido como la facultad de aplicar conceptos a las intuiciones registradas en la sensibilidad. Los conceptos organizan los datos caóticos –las sensaciones– que se precipitan en el espacio y en el tiempo. Son imprescindibles para que las sensaciones adquieran sentido. Los con-

ceptos son formas *a priori* del entendimiento, es decir, son previos a la experiencia. Kant llama a los conceptos *a priori* «categorías». Para describir estas categorías, Kant adoptó los juicios de la lógica aristotélica vigente en su tiempo. Postuló doce categorías que se aplican al material bruto de la sensibilidad para transformar las sensaciones en percepciones. Schopenhauer acepta el modelo kantiano del entendimiento como facultad, pero lleva a cabo una drástica reducción de sus categorías. En realidad, las deja en una sola: la ley de la causalidad (o, en su lenguaje, el «principio de razón suficiente»), según la cual nada es sin una razón por la que es. Establece relaciones de dependencia entre los datos que se plasman en la sensibilidad, y les da sentido y coherencia.

En su cooperación, sensibilidad y entendimiento se necesitan recíprocamente: tal como dice Kant, «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. [...] El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar». Es fundamental entender que ambas facultades actúan al mismo tiempo. No es que primero se plasmen los datos sensoriales en la pantalla de la sensibiliad y después los conceptos puros (o categorías) del entendimiento los organicen. Lo cierto es que las percepciones están ya categorizadas.

En suma, Schopenhauer acepta la totalidad de esta teoría del conocimiento kantiana, con tres modificaciones sustanciales:

- Reduce las doce categorías a una básica, el principio de causalidad o «principio de razón suficiente».
- Señala que, dada la correspondencia simétrica entre sujeto y objeto, que son dos caras de una misma moneda, espacio, tiempo y causalidad están también en el objeto. La materia, en tanto que término de la percepción, es portadora de estas tres estructuras.

## Immanuel Kant y el conocimiento

Kant le dio un «giro copernicano» a la teoría del conocimiento. Si Copérnico fue el responsable de que los hombres renunciaran a la visión geocéntrica del firmamento y pusieran en cambio al Sol en el centro y a los planetas girando a su alrededor (modelo heliocéntrico), Kant sustituyó la tradicional concepción del conocimiento en que el sujeto adaptaba su mente al objeto por otra en la que es el sujeto el que determina, con sus facultades, el tipo de percepción. El sujeto pasa a desempeñar un papel sumamente activo en la construcción de la percepción.



**Retrato de Immanuel Kant en su madurez, cuando era ya un filósofo célebre en todo el ámbito de habla alemana.**

Este cambio de modelo cognitivo no implica modificaciones en el contenido de las percepciones, que siguen siendo las mismas (de la misma manera que el modelo heliocéntrico copernicano no implicó modificaciones en la trayectoria aparente del Sol, que no deja de surgir por levante y ocultarse por poniente); pero el nuevo modelo permite explicar muchas más cosas y transforma la concepción que los hombres tienen de su lugar en el universo.

Entre las transformaciones decisivas que produjo el giro copernicano kantiano hay que destacar una que es fundamental para Schopenhauer: el único conocimiento cierto es el que se da en la experiencia, en la que se obtiene una intuición sensible a partir del contacto entre el mundo y el complejo sensibilidad-entendimiento: tiempo, espacio, categorías (recuérdese lo dicho en las páginas 62-65). Todo cuanto no entre en este esquema carece de garantías. Según Kant, no puede darse ninguna intuición intelectual (es decir, la razón no puede crear conocimiento sólido a partir de conceptos desvinculados de la percepción y la experiencia). Entre otras cosas, esta visión pone fin a

las pretensiones de la metafísica dogmática de constituir una ciencia: cuestiones últimas como la de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no pueden tratarse en el ámbito de la razón teórica y se desplazan al ámbito de la fe.

Hay una segunda implicación decisiva tanto para la filosofía en general como para la de Schopenhauer en concreto: la distinción entre fenómeno y cosa en sí o *noúmeno*. La exposición de este binomio, fundamental en la filosofía, queda reservada para la página siguiente.

- Transforma el marco o soporte de las facultades. Kant se ciñe a las funciones o capacidades que componen la «facultad de conocimiento», sin asignarlas a nada físico. Schopenhauer se refiere, en cambio, a un órgano muy concreto, el cerebro. Este, asistido por el sistema nervioso, se convierte en la sede de la conciencia, donde se organizan las representaciones originadas por el entendimiento o intelecto (que produce conocimiento intuitivo, percepción sensible) y los conceptos producidos por la razón (creadora de conocimiento abstracto). Las funciones cerebrales ocupan el lugar de las etéreas facultades kantianas. El conocimiento, entendido como representación, pasa a ser en Schopenhauer «un proceso fisiológico muy complejo en el cerebro de un animal» (MVR2, 214); este órgano tiene sus funciones propias, igual que el estómago se encarga de la digestión y el hígado de la secreción de la bilis. Schopenhauer le da un cariz biológico, fisiológico y materialista a la teoría del conocimiento, tan abstracta en Kant.

La facultad de conocimiento según Schopenhauer queda estructurada del siguiente modo: hay un entendimiento o intelecto que percibe el mundo empíricamente, de un modo que el ser humano comparte con

los animales. Lo que le distingue de ellos es la capacidad de abstraer las percepciones a conceptos y de combinar estos mediante razonamientos. Este segundo nivel, de la razón, es una función cerebral exclusivamente humana, y es la que permite cultivar la ciencia y la filosofía.

## Fenómeno y noúmeno o cosa en sí

Podemos ya abordar la decisiva distinción que Kant introdujo entre fenómeno y cosa en sí o noúmeno. Tan decisiva es que ha marcado gran parte de la teoría del conocimiento posterior. El sentido de este binomio es fácil de enunciar: «no conocemos las cosas como son en sí, sino solo la manera en que aparecen». Fenómeno es todo cuanto está en mi representación, todo cuanto se registra en mi conciencia. La cosa en sí es lo mismo que el fenómeno, pero fuera de mi representación, como la cara oculta de la Luna. Miro una silla y lo que veo es el fenómeno, la representación: Kant nos dice que existe además un noúmeno o cosa en sí que es esta misma silla pero fuera del fenómeno o percepción, en tanto que autónoma e independiente de la conciencia. ¿Qué puede ser lo que queda fuera de mi representación, qué es la cosa en sí?

Kant tuvo una intuición genial que ha planteado un enigma opaco para los filósofos posteriores, pero él no se preocupó demasiado de aclarar cuál era el contenido concreto de esa cosa en sí. Tal vez dio por supuesto que, dado que no podemos conocer el noúmeno –pues se halla fuera de nuestras representaciones, los fenómenos–, lo lógico es renunciar a él como a algo inalcanzable. Schopenhauer quedaría fascinado por el misterio de la cosa en sí, la cual, como estamos a punto de ver, resultaría decisiva para alumbrar su intuición decisiva. En un manuscrito dejó consignado: «Mi mayor gloria se producirá cuando se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant».

Kant le da al fenómeno un tratamiento simplemente descriptivo (fenómeno es el modo en que las cosas se nos muestran o aparecen, lo cual, por cierto, es coherente con la etimología de la palabra griega φαινόμενον, «apariencia», «manifestación»); en Schopenhauer, el fenómeno adquiere un valor negativo: es lo aparente engañoso.

El binomio fenómeno-noúmeno se aplica al ser humano además de al mundo físico exterior, a la filosofía moral además de al mundo sensible. Cada persona tiene *para sí misma* y para los demás una doble dimensión, o habita en dos dimensiones: una fenoménica y otra nouménica. En tanto que cuerpos pertenecemos al mundo natural, donde rige una férrea ley de causalidad y todo es causa y consecuencia de algo, no existe la libertad. En tanto que seres dotados de interioridad espiritual estamos en un mundo nouménico (incognoscible para nosotros mismos) libre de esas cadenas causales fenoménicas. Hay pues un sujeto inteligible y un sujeto empírico. Schopenhauer toma de Kant la fundamental visión del ser humano escindido en dos reinos, como ser fenoménico y como ser nouménico, si bien eliminará por completo del segundo el componente religioso, tan esencial en Kant; como reza el título del siguiente capítulo, la de Schopenhauer es una metafísica sin cielo.

Pero la doble articulación, la bidimensionalidad descubierta por Kant, es la clave de toda –de toda– la filosofía schopenhaueriana.

## Los diferentes tipos de conocimiento

Schopenhauer desea hallar el núcleo central, la esencia más íntima, de la realidad para entender y explicar qué es el mundo y qué es él mismo en tanto que individuo. Se trata, pues, de una cuestión de conocimiento. Sistemático y consecuente, el filósofo se pregunta qué es el conoci-

miento, y responde que es una explicación: conocer algo es explicarlo; a continuación procede a definir el concepto de explicación: explicar algo es encontrar la causa por la que este algo es como es y no de otro modo. Esta «causa» es lo que en la filosofía del siglo XIX se llamaba «principio de razón suficiente». Schopenhauer entiende que esta explicación (este principio de razón suficiente) no es siempre la misma para todo lo que se examina, sino que presenta diversas variedades o modalidades, según el ámbito en que se desarrolle la investigación. Concretamente, hay cuatro tipos de explicación, como deja ya establecido en su tesis doctoral, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (publicada en 1813 y reeditada corregida y aumentada en 1847):

- En el mundo físico, la razón suficiente tiene la forma de causalidad: un hecho A produce un hecho B. Todos los hechos son producidos por otros hechos (no por un objeto o por una situación, los cuales son producto de un conjunto de hechos vinculados causalmente). Todo el universo físico y su contenido pueden conocerse en su estrato manifiesto (fenoménico) mediante la aplicación del principio de causalidad. El grado de verdad en este ámbito se determina por la observación directa de hechos, es decir mediante la experiencia, la cual nos proporciona verdad empírica. La biología y la física de Newton son ejemplos destacados de la aplicación de este principio explicativo, que funciona en todas las ciencias naturales.
- Las ciencias matemáticas puras de la aritmética y la geometría se desarrollan, respectivamente, en el espacio y en el tiempo, que como sabemos son formas *a priori* de la sensibilidad, y como tales son anteriores a la experiencia, por lo que no necesitan para nada aplicarse empíricamente en el mundo. Todos los puntos en el tiempo están determinados respecto a todos los demás puntos

en el tiempo (aritmética); todos los puntos en el espacio están determinados respecto a los demás puntos en el espacio (geometría). El principio de razón suficiente en el tiempo y el espacio como formas *a priori* de la sensibilidad (es decir, en la aritmética y la geometría) es matemático.

- Otro ámbito diferenciado es el de los conceptos y los juicios abstractos, que como también sabemos pertenece a la razón. Combinamos conceptos o ideas para producir ideas nuevas. Aquí no nos preguntamos por la causa de los hechos físicos que conocemos en la intuición sensible, ni por la causa de los hechos matemáticos que conocemos por la intuición pura. Aquí nos preguntamos por la razón y la validez de nuestro conocimiento. Los conceptos se siguen los unos a los otros y mantienen entre ellos relaciones de dependencia causal. Pueden estar justificados o no, ser ciertos o no. El examen de la conexión entre los conceptos nos ofrece una verdad lógica o, si es de las leyes que rigen estas conexiones, una verdad metalógica.

Estos tres tipos de explicación o conocimiento (o principios de razón suficiente) se producen en el medio de los fenómenos, en la representación, y se expresan en algún tipo de lenguaje natural formalizado, o bien en lenguaje simbólico (símbolos matemáticos o lógicos), en conceptos. Schopenhauer muestra que ninguno de los tres es capaz de proporcionar acceso al núcleo de la realidad, a la esencia íntima del mundo, que es lo que persigue él en su filosofía. Ninguno de los tres puede superar los límites de la representación, es decir del fenómeno. No pueden tocar la realidad, son externos a ella.

La ciencia es una construcción artificial, un modelo o una interpretación, no una puerta de acceso a la realidad, a la vida. Schopen-

hauer la compara con el corte de un mármol que muestra multitud de vetas unas junto a otras, pero que no permite conocer el curso de esas vetas por el interior del mármol hasta esa superficie; y a un hipotético investigador que hubiera explicado todos los fenómenos de la naturaleza lo compara con alguien que, sin saber cómo, se encontrase entre un grupo de desconocidos, cada uno de los cuales le fuera presentando por turno a otro como su amigo o su primo, y así llegase a conocerlos a todos, pero que, al mismo tiempo que fuera saludando educadamente, se preguntase: «¿Pero cómo demonios he venido a parar aquí, entre esta gente?» (MVR1, 117). Los tres conocimientos ofrecen razones para hechos según el principio de causalidad, pero en última instancia, si se llega al inicio de la cadena causal, se advierte que parten de premisas o fundamentos no justificados ni demostrados. El conocimiento objetivo no puede alcanzar nunca el en sí de las cosas, el noúmeno, y permanece siempre en su lado externo, en el fenómeno. La representación no puede llevarnos más allá de la representación: «desde fuera no se puede acceder a la esencia de las cosas; por mucho que se investigue, no se obtiene más que imágenes y nombres. Esto hace pensar en alguien que diera vueltas en torno a un castillo buscando en vano una entrada y mientras tanto fuera haciendo dibujos de las fachadas. Y, sin embargo, ese es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí» (MVR1, 118).

La filosofía (metafísica) aspira a otro tipo de conocimiento, que empieza donde acaban los tres anteriores. Sabemos (páginas 58-62) que el conocimiento que verdaderamente puede descubrirnos el fondo sustancial, estrato ontológico o esencia íntima de la realidad debe ser originalmente una intuición inmediata, no un concepto o principio construido.

¿Existe algún tipo de experiencia que pueda ofrecernos este conocimiento directo, inmediato, concreto y cierto? ¿Existe algún tipo de



*Newton*, de William Blake. Para Schopenhauer, por mucho empeño que se ponga en entender la realidad mediante la ciencia y la lógica, siempre se permanecerá fuera de ella, no se hallará la puerta de acceso a la esencia íntima del mundo y de la vida. Esta entrada debe ser intuitiva, no conceptual.

experiencia que nos permita franquear la esfera de la representación fenoménica y pasar al misterioso ámbito nouménico de la cosa en sí? ¿Que ya no se centre en el por qué (causa) sino en el qué (realidad)? Schopenhauer responde afirmativamente: un cuarto tipo de conocimiento. Este es el célebre «pensamiento único» del autor, la gran revelación o iluminación que tuvo en su vida, «la piedra fundamental» de todo su sistema filosófico.

## El agujero de gusano

La física que postula la existencia de diferentes universos paralelos introduce una idea que parece creada a medida para explicar el «pensamiento único» de Schopenhauer. Un agujero de gusano es un túnel que conecta dos puntos del espacio-tiempo, o dos universos paralelos. Se le llama así por analogía con el agujero que hace un gusano dentro de una manzana para desplazarse de un lado al contrario, en vez de deslizarse por su superficie. Los agujeros de gusano son atajos en el tejido del espacio-tiempo, tienen una entrada y una salida en planos

distintos del espacio-tiempo. Unen dos puntos remotos y permiten transitar entre ellos más deprisa que si se recorriera el universo a la velocidad de la luz. Desde luego, nadie ha visto un agujero de gusano ni ha demostrado su existencia, pero los matemáticos nos dicen que, en teoría, son posibles, como lo es que existan varios universos paralelos.

Conviene retener la idea del agujero de gusano para comprender un cuarto tipo de conocimiento situado en un plano distinto de los demás. Existe entre este y los otros tres una diferencia sustancial, no de grado, tan enorme que muy bien puede hablarse de «salto cuántico». No es exterior ni derivado, como los tres anteriores (hechos empíricos captados en la intuición sensible, verdades matemáticas captadas en la intuición pura y conceptos construidos por la razón). Concierne a un tipo de objeto que puede ser modificado no solo desde fuera, como los objetos del mundo físico, sino también desde dentro, por unos motores que son distintos de las causas, incluso de las causas llamadas estímulos que actúan en el mundo natural. La pregunta aquí afecta a las razones de las acciones (los motivos), consideradas desde dentro, desde la intimidad. Lo que entra en juego es un sentido interno, la autoconciencia. El cuarto tipo de conocimiento, el agujero de gusano, consiste en que un ser individual intuya (no piense conceptualmente) en su interior las causas, razones o motivos de sus propias acciones a fin de tomar una conciencia directa, no conceptual, de lo que opera en su dimensión interna o nouménica, y así descubrir la esencia íntima de su propio ser.

Para entender cómo actúan los motivos en el interior, Schopenhauer parte de una reflexión sobre el modo de relacionarse que tiene cada cual con su propio cuerpo. Por un lado lo experimenta desde fuera como fenómeno o representación en el tiempo y en el espacio, como un objeto entre los objetos que componen el mundo, con los que mantiene relaciones de causalidad (lo conoce, pues, según el pri-



El agujero de gusano une dos puntos de dos universos paralelos y permite transitar de uno al otro. La física teórica nos proporciona una idea y una imagen perfectas para entender el tránsito que efectúa Schopenhauer entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico.

mer tipo de principio de razón suficiente). Esta representación también la tienen los animales. Pero además, gracias a su sentido interior o posibilidad de introspección (del que carecen los animales), puede percibir directa e inmediatamente, de modo intuitivo y no conceptual, desde dentro, su propio interior como un cuerpo individual. Más aún, descubre que su interioridad se identifica con su cuerpo. Cuanto sucede en el interior sucede en el cuerpo, al cuerpo, no a algo extraño o exterior a este. Incluso los pensamientos se producen en un órgano físico, el cerebro.

Todo ser humano posee conciencia de sí mismo, o autoconciencia, y este es el más directo de todos sus conocimientos. Puede experimentarse desde dentro. La vía de tránsito entre la exterioridad fenoménica y la interioridad nouménica es la percepción intuitiva de las razones o motivaciones internas de nuestras acciones externas. Esta vía que es el cuarto tipo de conocimiento, tiene que ser una experiencia directa, porque, como hemos visto, Schopenhauer asigna el máximo valor de verdad al conocimiento intuitivo. Pasamos al otro lado del espejo, penetramos en la imagen y alcanzamos su interior esencial, su entraña.

La interiorización nos conduce del mundo fenoménico al mundo nouménico. Es como si transitáramos entre dos universos distintos y paralelos. El gran hallazgo metafísico de Schopenhauer es el agujero de gusano que permite desplazarse entre el universo fenoménico, el mundo como representación, y la enigmática cosa en sí. «Ver» la cosa en sí, descubrir en qué consiste esta, es desentrañar el misterio de la vida, del ser humano.

La esencia que cada cual descubra en su interior no puede ser el pensar, porque el sujeto cognoscente nunca puede convertirse en representación u objeto, debido a que es condición necesaria de todas las representaciones en tanto que su correlato.

La esencia es el desear: la realidad fundamental del ser es que quiere. A este desear Schopenhauer lo llama voluntad (*Wille*), y lo ve como fundamento ontológico de todo. Pasamos de la teoría del conocimiento a la metafísica.

# El mundo como voluntad: la metafísica sin cielo

## La entraña del ser: intuición interior

Schopenhauer percibe inmediata o intuitivamente que su esencia nouménica, su en sí, es el querer, el desear, la voluntad. Latente, palpitante en todas las manifestaciones fenoménicas de su ser en el estrato de la representación (sean estas acciones o pensamientos) está la voluntad. Su descubrimiento decisivo no se ha debido a ningún conocimiento objetivo o abstracto, menos todavía a un sentimiento religioso, sino a la experiencia interior o autoconciencia, que le ha puesto en contacto con lo más particular, individual e íntimo. Su metafísica no rebasa el ámbito de la experiencia, pero la experiencia ya no se limita a la representación: según Schopenhauer, puede ir más allá de sus límites.

Otro filósofo había buscado, mediante la introspección, el fundamento de todo conocer en su propio interior. René Descartes creyó hallar dentro de sí una certeza incontrovertible: puedo dudar de todo menos del hecho de estar dudando, «pienso, luego existo», mi esencia,

mi dato y hecho básico y original, es pensar. Schopenhauer se opone a este enfoque racionalista a partir de lo que percibe en la experiencia intuitiva interior: la esencia del sujeto, sentida con honestidad en la autoconciencia, no es racional, sino un querer permanente, la voluntad; querer es lo más propio del hombre. El querer, no el pensar, es el hecho fundamental, el dato básico. La voluntad actúa a partir de los motivos que le muestra la mente, pero es previa a la aparición de estos en la conciencia. No hay nada que podamos experimentar más inmediatamente que la voluntad, nada que permita explicárnosla (conocerla) al margen de como puro querer.

> Precisamente porque el sujeto del querer se da inmediatamente en la autoconciencia, no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer: bien al contrario, este conocimiento es el más inmediato de todos, y es incluso el que, por su inmediatez, arroja luz sobre todos los demás, que son muy mediatos. (RS, § 43)

Schopenhauer es monista o antidualista en su visión del cuerpo y su principio de animación o energía. No distingue entre cuerpo y alma o mente, sino que plantea un continuo indivisible cuerpo-voluntad. La voluntad no es algo que primero desee y después origine un movimiento o una pulsión en el cuerpo. El querer es la dimensión interna de la acción o pulsión, no es una causa temporalmente o lógicamente anterior a ellas. La acción del cuerpo tiene dos aspectos: uno interno (el querer nouménico, que entrevemos en la introspección) y uno externo (que percibimos en nuestra representación cerebral, ya en el nivel fenoménico). Pero estos dos aspectos forman parte de un solo hecho. La conciencia está en el cerebro (cuerpo) y no puede existir fuera de él: cuando el cuerpo perece la conciencia individual desaparece.

La razón como función cerebral responde a necesidades biológicas, físicas. Este monismo es decisivo para comprender la filosofía schopenhaueriana. El querer es a la vez físico y metafísico, el cuerpo físico es voluntad metafísica. El aspecto físico sitúa al ser volente (cuerpo) en el plano fenoménico, el aspecto deseante sitúa al ser corporal en el plano nouménico. Ambos aspectos se coimplican, se presuponen, son correlatos el uno del otro, como lo son también el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Así pues, toda acción del cuerpo es un acto de voluntad, pero no en el sentido de que haya una relación causa-efecto entre el segundo y la primera; la voluntad no ordena (como causa) que el cuerpo realice una acción (como efecto), sino que la voluntad (el querer metafísico) está en cada acción del cuerpo. Si existiera una relación de causalidad, podríamos pensar la voluntad, pero al pensarla regresaríamos (por el agujero de gusano) al ámbito de la representación, ya no la experimentaríamos directamente. El sujeto la vive de un modo muy distinto:

> Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el lazo de la causalidad: no están en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos maneras completamente distintas: una enteramente inmediata, y la otra en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. (MVR1, 119)

No tenemos representación de la voluntad, sino que la experimentamos al querer: cada vez que queremos sentimos la fuerza de la voluntad. Al ejecutar una acción (ocultar el rostro en las palmas de las manos, andar, rascarnos la cabeza) no obramos después de recibir una orden de la voluntad, sino que se manifesta inmediatamente en nosotros la voluntad que es la esencia de esa acción y no está antes o fuera de ella, sino en ella. No silbo porque estoy contento ni estoy contento porque silbo, pues todo es una y la misma cosa: no hay por qué, no hay causalidad. Cada acción de la voluntad es inmediatamente, una acción del cuerpo.

La voluntad no está solo en todas las acciones del cuerpo, sino en todas sus pasiones. Cada vez que sentimos miedo, atracción o repulsión, hambre, deseo sexual, anhelo y cualquier otra pasión fuerte, la voluntad se manifiesta con intensidad en nosotros. Esta mantiene un grado inferior de intensidad en las funciones vegetativas del organismo -respiración, circulación, digestión, excreción-, pero es voluntad igualmente. Incluso la acción deliberada, impulsada en un nivel consciente por los motivos (las razones) en el entendimiento, es nada más que manifestación objetivada de la voluntad.

Todo cuanto ocurre en nuestro interior es deseo, voluntad, igual que son querer nuestras acciones físicas. Pero la voluntad no es solo energía y acción. Es también materia. El cuerpo físico, su organización, crecimiento y desarrollo, ya es voluntad objetivada: «las partes del cuerpo han de corresponder perfectamente a los deseos principales en los que se manifiesta la voluntad; han de ser la expresión visible de la misma: dientes, garganta e intestino son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos prensiles, los pies rápidos, se corresponden con el esfuerzo, ya más mediato, de la voluntad que representan» (MVR1, 129). Este cuerpo material, que cumple su capacidad de representación en el órgano llamado cerebro

mediante una mera función fisiológica, es manifestación objetivada e individualizada de la voluntad, su aspecto visible.

El ser humano es bidimensional: vive en la voluntad y en la representación, es para sí mismo voluntad y representación.

## ¿Se puede pasar al otro lado del espejo?

Los críticos de Schopenhauer detectan una inconsistencia grave en su planteamiento metafísico, concretamente en el «milagro» de que sujeto cognoscente y sujeto conocido sean un solo y mismo sujeto. Señalan que la percepción intuitiva e inmediata en la introspección no deja de ser representación de un fenómeno, y que por tanto el pretendido gran descubrimiento de su filosofía es erróneo y fraudulento. Adaptando una crítica que Schopenhauer hace de la doctrina kantiana, sería como si un hombre deseoso de tener una aventura extramatrimonial asistiera a una danza de máscaras, sedujera a una mujer y, al quitarse esta la máscara, resultara que es al fin y al cabo su esposa. No se puede saltar más allá de la propia sombra. Schopenhauer admite que, al percibir en un plano metafísico la voluntad en nuestro interior, permanecemos en el lado de la representación (en nuestro lado del espejo), pero obtenemos atisbos, visiones parciales de la naturaleza interna del mundo. Los críticos no aceptan esta explicación y sostienen que esta es el boquete de todo el sistema por donde entra agua hasta hacer zozobrar el barco entero. Según ellos, no salimos en ningún instante de la representación empírica (aunque sea interior), y por tanto no podemos acceder al plano metafísico. Seríamos como Ulises atado al palo del barco: oímos el canto de sirenas que nos atrae irresistiblemente, quisiéramos precipitarnos hacia el punto de origen de este canto, pero no podemos soltarnos de las ataduras que nos

mantienen inmovilizados. Estamos atados a la percepción empírica, a la representación.

Los críticos desestiman toda la doctrina schopenhaueriana a partir de lo que consideran una imposibilidad epistemológica (del conocimiento). Los convencidos sostienen que la experiencia directa e inmediata de la voluntad en el propio interior es un tipo de percepción distinto de la empírica (representación), y que en efecto es el agujero de gusano que nos da acceso a otro universo, el de la cosa en sí. Incluso hay una tercera vía que considera insuperable este escollo, pero no obstante acepta la noción de voluntad porque permite explicar muchas cosas del carácter humano y de la vida animal. Esta tercera vía adopta más bien el concepto «voluntad de vivir» (limitándolo a los seres orgánicos) que el de «voluntad» a secas, extendido a todo el universo material. Lo entiende como un principio biológico más que metafísico, y en este sentido le parece que es una herramienta interpretativa excelente para entender muchos comportamientos de los humanos y los animales. En esta tercera vía se sitúan numerosos biólogos y psicólogos. También numerosos artistas, escritores y teóricos del arte han aceptado la parte estética de *El mundo como voluntad y representación* (la que ocupa su libro tercero, y que se tratará en el capítulo siguiente) sin asumir el fundamento metafísico.

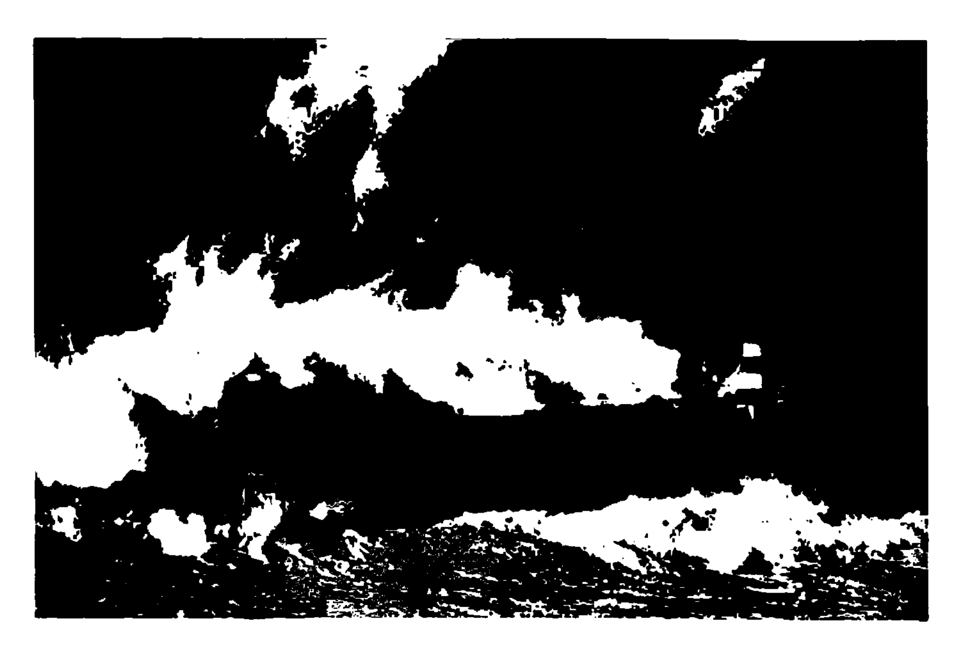
Siempre que se debata acerca del grado de certeza posible en conocimiento, sobre todo en el conocimiento de la esencia de la realidad, haríamos bien en recordar el célebre comentario de Isaac Newton: «Me da la impresión de haber sido solo un niño que jugaba en la playa y que se divertía de vez en cuando al encontrar un guijarro más liso o una concha más bonita de lo habitual, mientras que el gran océano de la verdad permanecía sin descubrir frente a mí». ¿Son los guijarros y las conchas los atisbos de la voluntad que podemos percibir en la autoconciencia? ¿Es la voluntad ese océano inexplorado que se extiende frente al niño?

## Todo es uno

Schopenhauer ha identificado la inescrutable cosa en sí con la muy experimentable voluntad en la esencia más íntima e irreductible de su propio ser: deseo en un cuerpo, luego existo. Lo ha experimentado o percibido en su sentido interno, de modo no conceptual-abstracto sino intuitivo y directo. A continuación da un salto ontológico, y por analogía concibe (ahora en el ámbito de la representación) que esta misma e idéntica voluntad que es su esencia es también la esencia de todos los demás seres humanos, que pueden experimentarse en su fuero interno como querer y son un cuerpo material deseante. El filósofo capta la identidad profunda de todas las personas en su esencia metafísica encarnada en los cuerpos individuales: la voluntad. Si el primer círculo concéntrico del estanque incluía al sujeto cognoscente, el segundo abarca a sus congéneres.

El salto no se detiene en la concepción de la voluntad como fundamento de todos los humanos; la analogía se extiende a toda la realidad. El pensamiento fundamental (el descubrimiento de un agujero de gusano que conduce a la dimensión nouménica de la propia individualidad, al otro lado del espejo, y en ella descubre una esencia que es querer, voluntad) se extiende como clave interpretativa a todos los fenómenos del mundo. Schopenhauer concibe la interioridad humana como un microcosmos de la interioridad del universo, o macrocosmos, y de todos sus contenidos particulares. El «ábrete Sésamo» universal que es la introspección intuitiva nos da acceso a la identidad volitiva de todo.

No es solo que los humanos quieran, es que son esencialmente querer, voluntad. También lo son todos los animales, las plantas, lo inorgánico, las fuerzas elementales de la naturaleza. Todo tiene como esencia nouménica, como cosa en sí, la voluntad, todo es querer: un



Olas de tormenta rompen contra la escollera de un puerto. Según la visión de Schopenhauer, la voluntad se manifiesta en toda la naturaleza, y con especial intensidad en sus fenómenos más violentos, como cuando se desatan las fuerzas elementales.

perro concreto, un lirio concreto, una piedra, la fuerza de la gravedad, Venus, la aguja de la brújula que apunta al norte, el pino que resiste el azote del viento, el viento que azota al pino. Todo es voluntad objetivada en tanto que manifestación percibida en la representación, voluntad metafísica en tanto que fuerza deseante. El universo es también a un mismo tiempo fenómeno percibido en el plano sensible-empírico y cosa en sí metafísica oculta para los sentidos:

> cuando contemplamos el ímpetu poderoso e irresistible con que las aguas se precipitan a las profundidades y el imán se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia el imán, la violencia con que los polos eléctricos tratan de reunirse, y que, exactamente igual que los deseos humanos, se intensifica con

## Las *Upanisads*: «esto eres tú»

Schopenhauer descubrió el pensamiento hindú (como se ha dicho en la biografía, gracias al orientalista Friedrich Majer) a finales de 1813, cuando lo principal y hasta lo secundario de su filosofía estaba ya formado, aunque aún no escrito: había concluido solo *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Le asombró la similitud de aquel saber oculto ancestral con su visión de la esencia del mundo, así como con las profundas enseñanzas que había obtenido de sus maestros, Kant y Platón. Le impresionó haber alcanzado, partiendo del seno de la más estricta filosofía occidental, conclusiones casi idénticas a las del hinduismo, que después encontraría también en el budismo. Schopenhauer fue uno de los grandes introductores del pensamiento oriental en Europa.

Las *Upanisads*, conjunto de diálogos en sánscrito que Schopenhauer leyó traducidos al latín, son debates iniciáticos entre un maestro y sus discípulos acerca de las grandes cuestiones de la filosofía oculta, contenida en los libros sagrados, los *Vedas*. Se habla en estos diálogos de la naturaleza profunda de la realidad, o esencia del mundo, y se pone de manifiesto el carácter ilusorio de todo lo manifiesto, de la aparente pluralidad de los seres. La «doctrina del velo de Maya» revela la irrealidad sustancial del mundo, que se asemeja a un sueño, a un engaño de los sentidos. Maya es el velo de la ilusión que envuelve la conciencia humana, y le crea una sensación de multiplicidad y diversidad en lo que en verdad es unidad idéntica. Quien desee conocer la realidad tendrá que penetrar o rasgar el velo de Maya para superar la ilusión sensible. Con la conciencia empírica y las ciencias no se rasga el velo de Maya, se permanece en el terreno fenoménico, no se entra en la esencia de la realidad. Es preciso otro tipo de conocimiento.

El velo de Maya equivale al mundo fenoménico y a la representación, mientras que la realidad verdadera («Brahma» en sánscrito), oculta tras el velo, equivale a la cosa en sí o noúmeno. Según Schopenhauer, Brahma, como cosa en sí, es la voluntad.

La fórmula en sánscrito *Tat twan asi*, que significa «esto eres tú», se repite a lo largo de las *Upanisads*, como un mantra, para que los discípulos recuerden la identidad esencial de todo, incluyendo su propio ser.

El individualismo, el egoísmo, la vanidad, la envidia, el odio: todas estas pasiones dañinas están fuera de lugar porque surgen de un error inicial sobre la naturaleza esencial de la realidad. Desaparecen cuando se penetra el velo de Maya.

los obstáculos; cuando vemos cómo el cristal se forma rápida y súbitamente, con unas líneas tan regulares que ponen claramente de manifiesto una aspiración hacia diferentes direcciones muy decidida, determinada con precisión y dominada y retenida por la solidificación; cuando percibimos la selección con que los cuerpos, puestos en libertad en el estado líquido y arrancados de los lazos de la solidez, se buscan y se rehúyen, se unen y separan; [...] entonces no nos costará ningún gran esfuerzo de imaginación reconocer, incluso a tanta distancia, nuestra propia esencia, lo mismo que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento, pero que aquí, en sus fenómenos más débiles, solo actúa de forma ciega, sorda, unilateral e invariable. (MVR1, 140-141)

Una segunda crítica a la metafísica de Schopenhauer, después de la expuesta en las páginas 81-82, es la de antropomorfismo. Según esta interpretación, extrapolar la esencia deseante del hombre a toda la naturaleza representa asignar falazmente características humanas a lo que es extrahumano. Se percibe una perspectiva antropomorfista en la afirmación de que el mismo principio que anima y da forma al hombre está en el interior de una piedra, de un roble, del viento. Es cierto que la palabra «voluntad» tiene unas connotaciones, y hasta un

sentido explícito, que asociamos de inmediato al carácter humano, a una característica o facultad muy consciente suya, tal como se entiende al decir que alguien tiene mucha fuerza de voluntad. Hay quien opina por este motivo que Schopenhauer no estuvo muy acertado al elegirla para designar un principio universal. En cualquier caso, debemos tener claro que los textos en sí del autor son inequívocos: la voluntad está en todo, y un componente de este todo es el ser humano. No se antropomorfiza el universo, se integra al hombre en el conjunto. En cuanto al sujeto humano, no habría que decir que tiene mucha fuerza de voluntad, sino que padece mucho la fuerza de la voluntad, porque se manifiesta en él sin haber sido convocada.

De la voluntad descubierta mediante introspección como esencia volente de nuestro ser y existencia hemos pasado por analogía a la esencia (idéntica) de todos los seres y hechos. La voluntad es el sustrato ontológico del mundo. Todos los cuerpos, objetos y hechos son manifestación de esta gran voluntad general. *Wille* es la esencia del mundo y de todos los seres; Schopenhauer la llama también «voluntad de vivir» (*Wille zum Leben*), aunque advierte que esta expresión es casi un pleonasmo, una expresión redundante, si bien se justifica por su carácter enfático o intensivo y aclaratorio.

## La fuerza de la voluntad

La voluntad es un impulso ciego y universal que solo quiere. No tiene conciencia ni conocimiento, es puro ímpetu. No tiene fundamento alguno porque es el hecho básico, lo que carece de cualquier otro hecho antes, detrás, debajo o dentro. No obedece a reglas ni leyes porque es una fuerza arrolladora universal. No tiene más finalidad que la satisfacción del querer pulsional, o, dicho de otro modo, solo se quiere a

sí misma y su supervivencia o conservación. La voluntad es, en cada particular y en todo, una fuerza ciega sin conocimiento, un querer «que no sabe lo que quiere, sino que solo quiere, precisamente porque es voluntad y no otra cosa». El sujeto individual se engaña en cada momento de su vida creyendo que quiere algo concreto. Lo cierto y esencial es que quiere, siempre quiere. El objeto concreto de su querer en todos los instantes no es más que la ocasión circunstancial de su querer esencial.

La voluntad no puede ser conocida porque, como cosa en sí, noúmeno, Brahma, no se somete al principio de razón suficiente espaciotemporal, no entra en nuestra experiencia posible, en la representación. Solo se pueden tener atisbos de ella (recuérdese lo dicho en las páginas 81-82), intuiciones, pero los conceptos abstractos son incapaces de abarcarla.

Este sustrato ontológico, este *ens realissimum* (ser más real) choca con todas las concepciones metafísicas de la filosofía occidental, que desde la Antigüedad griega habían concebido un orden general racional y armónico garantizado por una inteligencia benevolente (logos o Dios), los cuales era posible conocer mediante el correcto ejercicio de la razón humana. A estas concepciones optimistas Schopenhauer opone una fuerza bruta caótica, indeterminada e irracional como fundamento de la existencia. La cosa en sí, el noúmeno, el fondo de la realidad, la esencia del universo es un querer insaciabe, pura voluntad de vivir.

La voluntad es indeterminada y una, se halla fuera de las determinaciones que estructuran el mundo fenoménico de la representación: espacio, tiempo y causalidad. Como no pasa por los filtros del fenómeno no se descompone su unidad esencial en tanto que cosa en sí, permanece fuera de la multiplicidad y la pluralidad. «Ella misma es una».

La pregunta insoslayable es: ¿cómo se expresa la voluntad unitaria y compacta en la multiplicidad de individuos y hechos que abarrotan el mundo? La voluntad es todo y los seres individuales son particulares, parciales. La voluntad como cosa en sí, «la parte metafísica del mundo», es distinta, heterogénea, de lo fenoménico. ¿Cómo se manifiesta en el mundo como representación?

## Gotas de mercurio

Lo que sí se somete al principio de razón suficiente manifestándose en el espacio y en el tiempo son los fenómenos. Estas determinaciones hacen que el mundo se le aparezca como representación al sujeto. Espacio y tiempo (que existen en el sujeto y en la materia en tanto que contenido de la conciencia) constituyen el «principio de individuación»: producen la existencia fenoménica de la multiplicidad de seres individuales. Este principio no actúa en el otro lado del espejo, el de la cosa en sí, que carece de determinaciones (reglas, límites), y por tanto es unitaria.

La estructura del principio de individuación nos confirma en el plano conceptual aquello que ya hemos dicho y que sabíamos intuitivamente: no puede existir relación de causalidad entre la cosa en sí y los fenómenos; la voluntad, que no está sometida a la causalidad (principio de razón suficiente), no puede ser la causa de las cosas y los hechos que experimentamos en el plano empírico, que sí lo están. En la experiencia directa del cuerpo se ha descubierto que la voluntad no está, como causa, antes ni fuera de las acciones fenoménicas: está en ellas en tanto que aspecto nouménico, como cosa en sí. Entender esta inclusión, esta falta de exterioridad y causalidad, es fundamental para la comprensión de la voluntad en sí y su relación con lo particular fenoménico.

La pregunta sigue siendo entonces cómo se manifiesta u objetiva esa voluntad o cosa en sí en el fenómeno percibido. Schopenhauer indica que son dos aspectos de lo mismo, uno de los cuales podemos percibir empíricamente y el otro no. El fenómeno que entra en la representación por efecto del principio de individuación (inserción en espacio y tiempo) es la objetivación o manifestación de la voluntad. Esta es, básicamente, toda la explicación que nos ofrece Schopenhauer al respecto.

Visualicemos: hay una gran bola de mercurio esencial que es la voluntad, y multitud de gotas que se desprenden de ella y que permanecen independientes durante un tiempo antes de ser reabsorbidas. La gran bola de mercurio es la voluntad, el en sí, lo nouménico, Brahma. Las gotas son los fenómenos, lo particular; son este perro, este hombre, esta rosa y esta roca, este deseo, la fuerza gravitatoria, el magnetismo.

> Estaba junto a la cubeta de mercurio del aparato neumático y con una cuchara de hierro extraía algunas gotas, las lanzaba a lo alto y las recogía con la cuchara. Si no lo lograba, las gotas volvían a caer en la cubeta y lo único que se perdía era su forma momentánea. Por eso me dejaba bastante indiferente lograrlo o no lograrlo. Así es como se comporta la *natura naturans*, es decir, la esencia interior de todas las cosas, con la vida y la muerte de los individuos. (P2, 686)

El hecho de que exista una multiplicidad de fenómenos particulares no significa que la voluntad se fragmente. Está toda y completa en cada uno de los individuos, igual que el mercurio está completo dentro de cada gota desprendida a pesar de que esta es aparentemente independiente de la gran bola.

Siguiente pregunta: si he experimentado la voluntad en mí y, por analogía, la extrapolo a todo el universo y la intuyo como el núcleo esencial de cada fenómeno, ¿debo entender que es y se da en todos y cada uno de ellos de modo idéntico a como es y se da en mi interior?



***Saturno devorando a un hijo,*** **de Francisco de Goya. Como el dios romano enloquecido que engulle a sus hijos, la voluntad reclama sus fragmentos individualizados al término de su breve existencia en el mundo fenoménico. La voluntad según Schopenhauer es terrorífica, da tanto miedo como el Saturno pintado por Goya.**

En algunos pasajes Schopenhauer parece indicar que el paso de la voluntad al fenómeno se produce simplemente mediante la inserción en el «principio de individuación» a través del espacio-tiempo, y que la voluntad es exactamente la misma en el interior de cada cual y en cualquier otro cuerpo. En otros pasajes parece más bien señalar que hay que hacer ajustes, ampliaciones, en la comprensión de la voluntad en sus variaciones de esencia personal propia y esencia de los demás fenómenos. Aquí privilegiamos la primera visión, aunque la matizaremos enseguida con la introducción de las Ideas platónicas. Conviene citar antes un fragmento decisivo para esta interpretación:

> [La voluntad] es lo más íntimo, el núcleo de todo lo particular así como de la totalidad; se manifiesta en toda fuerza ciega de la naturaleza, y también en la acción reflexiva del hombre; la gran diferencia que hay entre ellos solo concierne al grado de la manifestación, no a la esencia de lo que se manifiesta. (MVR1, 131)

## Schopenhauer frente al panteísmo

Los panteístas ya habían concebido un principio inmanente unificador del mundo, un sustrato común a todo. Habían hallado una divinidad en el mundo, no trascendente a él, que era su sentido, la garantía de su bondad. Este panteísmo era optimista y racionalista: existía un orden, un sentido, el bien. El panteísmo sostiene lo que indica la etimología de su propio nombre: todo es Dios, el mundo es divino.

Schopenhauer comparte con el panteísmo percepciones básicas como el de un principio del mundo inherente a este, y no trascendente, la visión de una esencia común a todo. Pero lo rechaza porque no percibe en el mundo motivos para ese optimismo racionalista. Hay en él demasiado sufrimiento, demasiada rivalidad, demasiada maldad. Le parece inmoral creer que este mundo sufriente es bueno, lo que debe ser. El mundo está mucho más cerca de lo pésimo, de lo que de ser peor no podría ya existir, que de lo óptimo: por eso es más moral y está más justificado ser pesimista que optimista. Además, considera que el panteísmo es inconsistente ya en su método: arranca de conceptos abstractos y de la idea de Dios, de algo desconocido para explicar algo conocido, el mundo; él, en cambio, se adentra en la interioridad más íntima del ser concreto para hallar de modo intuitivo y directo (sin conceptos) la fuerza motora de todo, y parte de algo conocido (la voluntad) para explicar lo desconocido.

Así pues, la misma voluntad está en el latido de un corazón, en la ola que rompe contra un acantilado, en la órbita de Júpiter en torno al Sol, en una atracción sexual, en la piedra que cae al suelo, en la composición química del azufre, en la hoja que brota en la rama de roble al despuntar la primavera, en el vuelo del charrán entre el Ártico y la Antártida. Todo es voluntad objetivada, manifestada.

La voluntad tiene un modo peculiar de manifestarse en el mundo. No se objetiva en un plano regular en el que todos los fenómenos posean idéntico rango ontológico, sino según una estructura jerárquica o escala, conforme a un aumento de perfección en los fenómenos. La manifestación más básica e inconsciente es la de las fuerzas elementales, donde se expresa en bruto el ímpetu de su fuerza ciega. La materia, con sus diversos estados, está también en la base de la objetivación, como los objetos inorgánicos. El siguiente estadio es el de las formas más primitivas de la vida orgánica, y a continuación se asciende a la vida vegetal, a los insectos, a los invertebrados, a los vertebrados, a los animales más complejos, hasta llegar al hombre, que ocupa el lugar más alto de la jerarquía en tanto que manifestación superior de la voluntad, el ser en el que la voluntad puede alcanzar conciencia de sí misma. En el hombre, la vida que ha sido solo instintiva e inconsciente adquiere conocimiento como función fisiológica de un órgano físico: el cerebro.

> El animal es mucho más ingenuo que el hombre, igual que la planta es más ingenua que el animal. En el animal vemos la voluntad de vivir, por así decirlo, más desnuda que en el hombre, en el que está revestida de tanto conocimiento y tan cubierta por la capacidad de disimulo, que su verdadero ser no sale a la luz más que de modo accidental y esporádico. Completamente desnuda, pero también mucho más débil, se muestra en la planta, como simple afán de existir sin objetivo ni fin. Pues la planta revela todo su ser a primera vista y con perfecta inocencia, sin que sufra por exhibir en su parte más alta los genitales, que en todos los animales reciben el lugar más oculto. Esta inocencia de la planta se debe a su falta de conocimiento: la culpa no se encuentra en el querer, sino en el querer acompañado de conocimiento. (MVR1, 186)

Pero que el hombre ocupe el escalafón superior de la jerarquía no debe infundir orgullo a nadie. Por un lado, el ser humano cuenta con una ventaja cognoscitiva, pero en su uso habitual la razón está sometida al imperio de la voluntad, con lo que no está fuera de la necesidad física; según Schopenhauer, incluso la ciencia, a la que niega valor de conocimiento teórico y limita a la función práctica de la tecnología, está sometida al utilitarismo y al egoísmo; solo en la experiencia estética y en la vida moral profunda (que examinaremos a continuación) puede salir del reino de la necesidad y pasar a otra dimensión. Por otro lado, el que el hombre posea, además del entendimiento que comparte con los animales, la facultad adicional de la razón abstracta no garantiza que sea más pacífico que ellos, sino más bien lo contrario.

Dentro de cada grado de objetivación, y entre los diversos grados, en el mundo fenoménico y material hay discordia. Los individuos luchan entre sí y compiten en pos de ambiciones idénticas. El querer metafísico, la voluntad, impide a los particulares contentarse con su situación de un momento determinado. Pero, además, las manifestaciones fenoménicas compiten por apropiarse la mayor cantidad posible de espacio, tiempo y materia. Es una lucha de todos contra todos por quedarse el botín. Los animales herbívoros se comen las plantas, los carnívoros, a los herbívoros, los carnívoros se devoran entre sí, o son pasto de los gusanos, la rueda gira incesantemente en medio de esta naturaleza terrible en la que todo es querer insaciable y destrucción recíproca. Todos los individuos pugnan por mantenerse con vida y perpetuarse mediante la reproducción.

En primer lugar, todo lo vivo se esfuerza instintivamente (como vehículo de la voluntad) por mantener la vida, lo cual se advierte perfectamente en las acciones sin conocimiento reflexivo de los animales:

> Que la voluntad actúa también allí donde ningún conocimiento la guía, lo vemos ante todo en el instinto y el impulso artesanal de los animales. [...] El pájaro de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela; ni la hormiga león de las hormigas a las que les excava por primera vez un hoyo; la larva del ciervo volante hace en la madera el agujero donde se producirá su metamorfosis [...]. En estas acciones de estos animales, como en el resto de sus acciones, la voluntad es activa de manera evidente; pero se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento, no dirigida por él. (MVR1, 136)

La pugna por la materia y la supervivencia lleva a entablar un sanguinario combate. Schopenhauer adelanta la tesis darwinista de la supervivencia del más apto o supremacía del más fuerte. En *El mundo* hay varias descripciones de esta lucha sin cuartel, en la que el egoísmo instintivo, irreflexivo o inconsciente, lleva al enfrentamiento de todos contra todos.

Sin embargo, la razón de esta implacable lucha universal no se encuentra en el plano fenoménico, sino que reside en la cosa en sí, en la voluntad. En el plano fenoménico el león despedaza a su presa porque es carnívoro, el rayo hiende el tronco del árbol porque es energía. Pero donde tienen su explicación estas acciones es en su dimensión metafísica. La voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe, y es una voluntad hambrienta. Como querer ciego necesita consumir, imponerse, y puesto que todo es esencialmente voluntad, la voluntad no puede más que consumirse e imponerse a sí misma a través de sus manifestaciones, los fenómenos particulares. La voluntad es algo circular que define sus propios límites, no puede concebirse lo que haya fuera de ella igual que no puede concebirse lo que haya fuera del universo, que es voluntad.

Una célebre escena de la película *Dos o tres cosas que sé de ella* (1967), de Jean-Luc Godard, consiste en una toma fija, en picado, que muestra el café negro contenido en una tacita. Vemos el café girando porque una cucharilla acaba de removerlo. Mientras, una voz pausada reflexiona sobre cuestiones de lenguaje y de sentido. De repente, sin que medie efecto especial alguno, debido a la simple persistencia de la visión, la leve espuma del café que gira en espiral se transforma, en la mirada del espectador, en una galaxia en espiral destacada sobre el negro que ya no es el café, sino la materia oscura del universo, los pequeños grumos que surgen y revientan son galaxias que nacen y estallan, o explosiones estelares de supernovas. El café de una tacita se ha convertido en el espacio insondable. La voluntad es esto: todo, desde lo infinitesimal a lo infinito. (La filosofía de Schopenhauer es la voz que se oye mientras todo surge y desaparece.)

Materia, instinto, fuerza: la totalidad de los reinos mineral, animal y vegetal son voluntad ciega, insaciable. La voluntad es algo temible, una energía expansiva y omnívora contra la que no existe salvaguarda. Imposible de categorizar por los conceptos de la razón, la voluntad extiende su dominio abrumador a todos los seres del mundo. No necesita arrollar, porque está dentro de él, al ser patético que, en su racionalismo optimista, cree hallarse a salvo de su acción devastadora. Su dominio sobre el ser humano se describe en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, que igual que el Infierno dantesco debería advertir con caracteres negros en el dintel de la puerta de entrada: «¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!». Pero antes el libro tercero revela la grandeza de la experiencia estética.

# El arte como alivio y como revelación

## Redención momentánea por el arte

El libro tercero de *El mundo* está dedicado a la experiencia estética. Es una de las grandes reflexiones que se han escrito jamás sobre ella.

El arte permite sustraerse a la tiranía de la voluntad, emerger del querer. Deja la voluntad en suspenso: de modo provisional desaparece el obsesivo preguntar por la utilidad de las cosas para nosotros. El arte se percibe de un modo singular, sin remitir el objeto a los intereses egoístas, no subjetiva sino objetivamente. Se experimenta como pura representación, sin motivo para la acción o el deseo. Por sí mismo, no en relación con otros objetos. Mientras dura la experiencia estética «nos libramos del humillante apremio de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer» (MVR1, 231). La persona dotada de capacidad para la contemplación estética puede experimentarla con objetos naturales: un paisaje, un árbol, una roca; pero el objeto idóneo para vivirla con la mayor intensidad es el objeto artísti-

Una célebre escena de la película *Dos o tres cosas que sé de ella* (1967), de Jean-Luc Godard, consiste en una toma fija, en picado, que muestra el café negro contenido en una tacita. Vemos el café girando porque una cucharilla acaba de removerlo. Mientras, una voz pausada reflexiona sobre cuestiones de lenguaje y de sentido. De repente, sin que medie efecto especial alguno, debido a la simple persistencia de la visión, la leve espuma del café que gira en espiral se transforma, en la mirada del espectador, en una galaxia en espiral destacada sobre el negro que ya no es el café, sino la materia oscura del universo, los pequeños grumos que surgen y revientan son galaxias que nacen y estallan, o explosiones estelares de supernovas. El café de una tacita se ha convertido en el espacio insondable. La voluntad es esto: todo, desde lo infinitesimal a lo infinito. (La filosofía de Schopenhauer es la voz que se oye mientras todo surge y desaparece.)

Materia, instinto, fuerza: la totalidad de los reinos mineral, animal y vegetal son voluntad ciega, insaciable. La voluntad es algo temible, una energía expansiva y omnívora contra la que no existe salvaguarda. Imposible de categorizar por los conceptos de la razón, la voluntad extiende su dominio abrumador a todos los seres del mundo. No necesita arrollar, porque está dentro de él, al ser patético que, en su racionalismo optimista, cree hallarse a salvo de su acción devastadora. Su dominio sobre el ser humano se describe en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, que igual que el Infierno dantesco debería advertir con caracteres negros en el dintel de la puerta de entrada: «¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!». Pero antes el libro tercero revela la grandeza de la experiencia estética.

# El arte como alivio y como revelación

## Redención momentánea por el arte

El libro tercero de *El mundo* está dedicado a la experiencia estética. Es una de las grandes reflexiones que se han escrito jamás sobre ella.

El arte permite sustraerse a la tiranía de la voluntad, emerger del querer. Deja la voluntad en suspenso: de modo provisional desaparece el obsesivo preguntar por la utilidad de las cosas para nosotros. El arte se percibe de un modo singular, sin remitir el objeto a los intereses egoístas, no subjetiva sino objetivamente. Se experimenta como pura representación, sin motivo para la acción o el deseo. Por sí mismo, no en relación con otros objetos. Mientras dura la experiencia estética «nos libramos del humillante apremio de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer» (MVR1, 231). La persona dotada de capacidad para la contemplación estética puede experimentarla con objetos naturales: un paisaje, un árbol, una roca; pero el objeto idóneo para vivirla con la mayor intensidad es el objeto artísti-

co. El arte origina un estado de contemplación en el que la voluntad queda en suspenso, con lo que reporta alivio y revelación al espíritu.

Lo que el arte revela son arquetipos eternos. Eleva al sujeto a un estado de conocimiento o percepción objetivos en el que experimenta un tipo de placer singular al ver con serenidad la forma eterna de las cosas. Las Ideas, los arquetipos, se hallan fuera de las determinaciones espaciotemporales, más allá de las cosas y los seres particulares concretados en la materia y de las relaciones que estos mantienen entre sí. Cuando el sujeto está sometido a la voluntad solo es capaz de percibir el reino de lo empírico y lo particular y de remitirlo a sus intereses egoístas. El efecto terapéutico y cognoscitivo del arte consiste en permitir al sujeto acceder a la experiencia estética de las formas arquetípicas. El sujeto capaz de elevarse al nivel de la contemplación de la Idea percibe lo eterno e inmutable y abandona su habitual postración apetitiva: pierde la conciencia de sí mismo como individuo.

Por supuesto, los términos y conceptos de Idea, Forma y arquetipo nos remiten de inmediato a la filosofía platónica, que, como sabemos, es junto con Kant y el pensamiento hindú la tercera gran influencia en la filosofía de Schopenhauer. En este sistema unitario todo conduce a todo: también la estética a la metafísica.

## Las Ideas platónicas

Las Ideas, o Formas, son según Platón (y Schopenhauer, que acepta por completo su doctrina) esencias permanentes, eternas e inmutables que existen en el mundo inteligible como modelo de las cosas particulares, contingentes y variables del mundo sensible que habitamos y experimentamos empíricamente. Las Ideas son plenamente reales e incondicionadas, son el verdadero ser, se hallan fuera del espacio y del tiempo

## Platón y las Formas

Con su doctrina racionalista Platón da un fundamento estable al pensamiento, al tiempo que admite la realidad parcial de lo sensible. Afirma las Ideas eternas e inmutables accesibles primero para la razón abstracta y después para la visión intuitiva y «salva las apariencias» que percibimos con los sentidos. Sin embargo, Platón, como buen racionalista que es, privilegia el ámbito inteligible por encima del sensible: este solo tiene una parcial existencia verdadera por referencia al primero.

La teoría de las Formas se complementa en Platón con la creencia en la inmortalidad del alma. El alma, antes de ingresar en un cuerpo, está en contacto con las Ideas, las conoce directamente. Al entrar en el cuerpo olvida ese conocimiento que tenía de los arquetipos eternos. Pero si en ella predomina la función intelectiva, podrá consagrarse al pensamiento y recuperar, paulatinamente, ese conocimiento esencial de las Formas.

Las Formas están organizadas jerárquicamente. Hay una escala de las Formas, que van adquiriendo cada vez más generalidad, son más inclusivas, conforme la mente racional va ascendiendo por sus grados. En la cúspide de la jerarquía se encuentra la Idea de Bien; debajo de ella las Ideas de Belleza y Verdad; debajo de estas las Ideas de máxima aplicación como Unidad, Multiplicidad, Ser y No Ser; debajo de ellas las Ideas Matemáticas; debajo de estas el resto de Ideas. Platón debate en varios diálogos si existen Ideas de sustancias naturales (hombre, agua, fuego...), y niega que haya Ideas de las cosas insignificantes.

Donde mejor se expresa el contraste entre las Formas inteligibles y los objetos sensibles es en el célebre Mito de la Caverna del libro séptimo de la *República*, que Schopenhauer recrea con detalle en el capítulo 31 del volumen primero de *El mundo*.

La articulación entre ambas dimensiones –ideal y sensible–, el estatuto de máxima realidad de las Formas eternas y la vinculación de lo singular y efímero con ellas, así como la estructura jerárquica de las Formas, son las influencias decisivas de Platón en Schopenhauer.

y por tanto de la cadena de la causalidad, así como fuera también del sujeto: existen objetivamente, no son conceptos de la razón. Los seres, las cosas y los hechos particulares del mundo sensible solo son verdaderos parcialmente, en la medida en que participan (por imitación) de las Formas eternas que son su arquetipo. Todos los diversos hombres participan de la Idea o Forma de hombre, todos los diferentes minerales participan de la Forma de sólido, todos los hechos justos, de la Forma de Justicia, todas las cosas bellas, de la Idea de Belleza.

En un momento temprano de su meditación, Schopenhauer intuyó que la voluntad, la fuerza deseante que subyace al mundo fenoménico, se objetiva inmediatamente en las Ideas (que como ella permanecen fuera del tiempo y del espacio), y que los seres, los objetos y los hechos particulares que aparecen en la representación, y por tanto están dentro del tiempo y del espacio, son copias imperfectas y contingentes de estas ideas. Las Ideas platónicas son en parte voluntad (cosa en sí) y en parte representación. Según Schopenhauer, nos permiten contemplar objetivamente la voluntad.

Schopenhauer concibe que la voluntad se objetiva inmediatamente en las Ideas, entendidas en el más platónico sentido de arquetipos eternos dotados de realidad efectiva, no como conceptos mentales. La Idea es la objetividad más adecuada posible de la voluntad o cosa en sí, es su representación, su fenómeno. Como la Luna, tiene dos caras: la nouménica o en sí de la voluntad, la fenoménica de la representación.

A su vez, lo particular concreta parcialmente la Idea atemporal y extraespacial en la materia, y al ingresar en esta se somete a las determinaciones de tiempo y espacio, es decir, al principio de individuación que nos hace percibir la multiplicidad y la diversidad en el mundo fenoménico. En el capítulo anterior se ha expuesto la gradación ascendente de los fenómenos particulares; esta gradación refleja la jerarquía de las Ideas, se corresponde exactamente con ella.

## La síntesis de Schopenhauer

No cuesta mucho ver las semejanzas entre el binomio platónico formado por los polos mundo inteligible (de las Formas)–mundo sensible y el formado por la cosa en sí (noúmeno) y el fenómeno que plantea Kant. Ambos presentan (idealmente) un claro parecido, aunque al compararlos se verán también más diferencias de las que percibía Schopenhauer, quien establecía una perfecta igualdad entre ambos. La principal es que Kant no aclaró (como hemos visto en la página 69) qué es la cosa en sí, ni qué relación hay entre esta y los fenómenos.

El binomio platónico también es análogo a la dicotomía que recorre las *Upanisads* (página 85): la oposición entre el mundo ilusorio del velo de Maya y el mundo real y sustancial de Brahma. Schopenhauer comprendió íntimamente (vio) la identidad sustancial entre los pares mundo inteligible-mundo sensible, cosa en sí-fenómeno y Brahma-Maya, con lo que unificó tres líneas de pensamiento que, de no ser por su genial síntesis, habrían permanecido separadas.

Schopenhauer consignó con alborozo su descubrimiento en un manuscrito de juventud: «La *Maya* de los *Vedas*, lo que *eternamente deviene pero nunca es* de Platón, y el *fenómeno* de Kant son una y la misma cosa: son este mundo en el que vivimos; somos nosotros mismos en tanto que a él pertenecemos». En las anotaciones privadas de 1815 está escrito: «La *voluntad* es la *cosa en sí* de Kant: y la *idea* platónica es el conocimiento adecuado y exhaustivo de la cosa en sí».

Pero, claro, no se limitó a sintetizar. Al sentido profundo que comparten estas oposiciones le dio un contenido filosófico propio, donde emerge el pesimismo que, según una de las tesis principales de este libro, es debido al carácter del filósofo.

Otra crítica que se le hace a la metafísica schopenhaueriana es que la objetivación de la voluntad en las Ideas, revelada por el arte en la experiencia estética, no está en absoluto justificada, no hay ex-

plicación alguna de ello. Es una intuición del filósofo que afirma que su pensamiento tiene más de artístico que de científico. Aquí no hay más remedio que recordar el dicho machadiano de que el filósofo es el poeta que cree en su metáfora.

Metafísica y estética son consustanciales, están íntimamente conectadas. El sentido y la función del arte residen en ponernos en contacto directo con las Ideas, que son la manifestación inmediata y objetiva de la voluntad. El arte, pues, tiene una función reveladora: nos muestra lo que de otro modo sería inaccesible, la voluntad en su aspecto objetivo ideal.

Esta función determina que haya una doble escala o jerarquía de valor en el arte. Por una parte, un artista será tanto más genial cuanto más sea capaz de intuir la Idea y darle una forma significativa concreta en su obra. El genio es un benefactor de la humanidad porque le descubre la esencia del mundo objetivada, le presenta lo bello y lo sublime que lo sustraen provisionalmente de la omnívora voluntad. Schopenhauer ensalza al artista genial, con lo que asume una perspectiva muy romántica, la que predominaba en su época. El genio, según el filósofo, es dos terceras partes intelecto y una tercera parte voluntad, proporción inversa a la de los demás seres humanos. Su intelecto es capaz de funcionar con independencia de la voluntad, de permanecer en un estado de percepción pura y objetiva y de arrebatar su objeto al dominio de la voluntad.

El ámbito del genio es el de la percepción imaginativa, no el del pensamiento conceptual. Aquí debemos recordar todo lo dicho acerca de la intuición en las páginas 58-62, y recordar que Schopenhauer se consideraba un filósofo mucho más intuitivo-artístico que conceptual-científico.

## Las variedades de la experiencia estética

La segunda jerarquía artística concierne a los grados en las diversas artes, que se corresponden con los grados de objetivación de la voluntad (recuérdense páginas 93-94) y, por tanto, con la jerarquía de las Ideas. Según su nivel de tosquedad o sutileza, las artes están más abajo o más arriba en la jerarquía. Schopenhauer efectúa un recorrido ascendente en esta gradación. Empieza por la arquitectura, que trata con las Ideas de la materia: gravedad, cohesión, rigidez, dureza. Análogo a la arquitectura es el tratamiento artístico del agua en fuentes, cascadas y estanques, en los que se expresan Ideas de fluidez, mobilidad y transparencia (imposible no pensar, mientras se leen estas reflexiones, en el magnífico dominio hidráulico del arte islámico). La jardinería paisajística introduce la naturaleza en el arte, con predominio de la primera.

Esta preponderancia se invierte en la pintura paisajística, y se intensifica aún más cuando el tema de la pintura son animales y seres humanos. La misma gradación en la intensificación estética se da en la escultura respecto a los mismos temas. La experiencia artística será tanto más satisfactoria cuanto con más claridad hayan logrado el pintor y el escultor plasmar la Idea de la especie animal y del carácter individual humano en sus respectivos medios materiales. La pintura de escenas históricas (o legendarias o bíblicas) no debe su categoría a la anécdota descrita, sino a la profundidad de la visión con que se haya captado el elemento universal humano que encierra.

La poesía está en un nivel superior que expresa de modo único la interioridad humana. El tratamiento artístico de las palabras permite dar forma a Ideas objetivas sobre el carácter y las emociones. La perspectiva, tanto como el tema, que adopta el poeta determina la pertenencia de su composición al género lírico, épico o trágico (también se incluye

la novela entre ellos, de un modo desconcertante para los modernos). La tragedia es la forma suprema de la poesía porque muestra las pasiones del corazón humano, su sufrimiento, sus deseos insatisfechos y frustración, así como a la voluntad dominando a todos los personajes. Sus protagonistas nos afligen profundamente porque expían no solo sus propias culpas, sino las de todo el género humano y la del pecado original: como dice el Segismundo de la *Vida es sueño* de Calderón, «Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido». La tragedia es también excelsa por algo que nos lleva directamente a la ética de Schopenhauer: en muchas grandes obras los personajes, agotados por el cúmulo de desgracias e injusticias, terminan por renunciar a su querer, se resignan, y en ellos se produce el milagro de que la voluntad se anule a sí misma.

## La ofrenda musical

Lo más conocido, y ciertamente lo mejor, de la estética de nuestro filósofo es la meditación dedicada a la música, el arte que culmina la jerarquía. Schopenhauer amó la música con pasión. Ya sabemos que aprendió a tocar la flauta de pequeño, y que tocarla era indispensable en sus hábitos cotidianos. En una época anterior a la reproducción mecánica, asistía a todos los conciertos y óperas que se le ponían al alcance. Sus conocimientos técnicos y teóricos musicales son profundos. Desde Pitágoras, es el filósofo que ha concedido mayor importancia a la música. Pero lo decisivo es que estos conocimientos están al servicio de una sensibilidad exquisita, capaz de ahondar mucho en la experiencia musical, no solo como fenómeno sino como máxima y más clara revelación de la voluntad. Tan especial es la música que el autor la trata, más que como un arte privilegiado y superior, como una manifestación distinta de las otras formas estéticas.

La música no se limita a ponernos en contacto con Ideas concretas y parciales sino que contiene, es, todas las Ideas. Esto equivale a afirmar que es directamente portadora de la voluntad entera. Cuando escuchamos música con atención intuimos objetivamente la voluntad manifestada idealmente, no como la Idea de valentía, o de sufrimiento, sino como todas las Ideas. No es, como las demás artes, copia de las Ideas, sino de la voluntad misma, por eso su efecto es mucho más poderoso. Es objetivación y copia inmediata de la voluntad entera, igual que lo es el mundo.

«La música en su conjunto es la melodía cuyo texto es el mundo», «la música no es, a diferencia de las demás artes, copia de la manifestación de la voluntad, sino copia directa de la voluntad misma» (manuscritos). «La música nunca expresa el fenómeno, sino solo la esencia íntima, el "en-sí" de todo fenómeno, la voluntad misma» (MVR1, 308); «al mundo se le podría llamar tanto encarnación de la música como materialización de la voluntad». (MVR1, 310)

> La música ofrece el núcleo más íntimo de todas las formas, o el corazón de las cosas. (MVR1, 311)
>
> Si fuese posible dar una perfecta explicación de la música, precisa, completa y capaz de llegar al detalle, es decir, una repetición exhaustiva en conceptos de lo que la música expresa, esta sería al mismo tiempo una suficiente reproducción y explicación del mundo en conceptos, o algo parecido, es decir, sería la verdadera filosofía. (MVR1, 312)

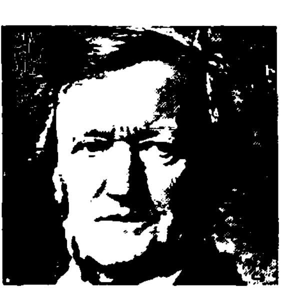
El oyente contempla su esencia y la esencia del mundo, la voluntad. La música le lleva por todos los estados interiores o sentimientos: le eleva a extáticos instantes de plenitud, le asienta en una serenidad pausada, le sume en el sufrimiento o le precipita a pasiones arrebatadas.

Lo mueve en una dimensión estética, libre tanto de hechos empíricos como de un material que se pueda identificar con estos hechos. Le da en un plano intuitivo la forma esencial de las emociones. Produce un insuperable placer estético porque convierte en lenguaje la más profunda intimidad de la esencia humana.

Ocioso seguir parafraseando las excelsas reflexiones de Schopenhauer sobre la música. Son algunas de las meditaciones más hondas e iluminadoras que se han escrito sobre el arte supremo. Han inspirado a músicos, teóricos y melómanos. Están en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, para leerlas y sentirlas. El conjunto de la estética schopenhaueriana es una reflexión de primer orden no solo sobre el arte, sino -lo que resulta más relevante en esta exposición- como primera escapatoria a la tiranía del egoísmo subjetivo.

La salida del arte es parcial y provisional, un oasis en medio del desierto. Hay otra salida que implica un cambio de conciencia permanente, en que la voluntad se vuelve contra sí misma y, milagrosamente, se suprime.




Galería de músicos: arriba, de izquierda a derecha, los tres compositores predilectos de Schopenhauer: Wolfgang Amadeus Mozart, Guiachino Rossini y Ludwig van Beethoven. Abajo, los dos compositores más influidos por las concepciones del filósofo: Richard Wagner y Gustav Mahler.

# Lucidez y santidad: ética y metafísica de la persona

## El hámster en la rueda

Dos capítulos atrás se ha expuesto la metafísica general de Schopenhauer, en la que está incluida la visión del ser humano como fenómeno de la voluntad universal. En este, que corresponde a la ética (a la que está dedicado el libro cuarto de *El mundo*) habrá que tender muchos puentes con ella. Como se ha repetido, el sistema schopenhaueriano es la exposición de un pensamiento singular, y todas las partes están inestricablemente ligadas entre sí.

Si su teoría del conocimiento es básicamente kantiana, la ética de Schopenhauer se distancia explícitamente de la filosofía moral crítica. Está depurada de cualquier elemento religioso y prescriptivo-normativo, de los principios de deber e imperativo categórico. Se trata de una ética descriptiva, que pretende mostrar lo que hay y lo que puede haber, de ningún modo lo que debe haber. Por añadidura, dos principios fundamentales del pensamiento kantiano le parecen ridículos o

fraudulentos: racionalidad y soberbia humana. Ya sabemos que según Schopenhauer la razón es lo de menos en el hombre, y que este no está separado del resto de seres orgánicos por nada que pueda llamarse sustancial. Es la conciencia del mundo, dentro del mundo.

El pesimismo metafísico de Schopenhauer se ha manifestado en primer lugar con la concepción de un principio de la realidad irracional, pulsional, amoral, lo contrario del Dios ordenador y bondadoso que tranquiliza a teólogos y creyentes. El segundo hito del pesimismo se da en la objetivación de la voluntad en la materia, entendida como soporte de la determinación espaciotemporal y por tanto de la individualización.

Ya se ha visto que entre todos los seres individuales se entabla una lucha fratricida por apoderarse de espacio, tiempo y materia. El hombre, la objetivación más elevada, ejecuta esta rivalidad con más astucia y más crueldad que el resto de los seres, que a su lado parecen (terriblemente) ingenuos. Estos matan con el estómago vacío, delimitan su territorio dentro de unas pautas determinadas, experimentan deseo sexual solo cuando el ritmo estacional convoca su función reproductora, no destruyen con odio a sus congéneres, no engañan. A su lado, el hombre, que actúa esclavizado por la voluntad, es el ser más sanguinario e implacable sobre la faz de la Tierra. Es capaz de asesinar a sus congéneres, de asolar el medio natural para arrancarle sus recursos, cuando está inserto en el marco de una civilización miente, es hipócrita, racionaliza con explicaciones falsas motivaciones inmorales e innobles...

El espectáculo de esta lucha universal, contemplado desde la conciencia humana reflexiva, resulta sobrecogedor. Es un campo de batalla donde los cadáveres se amontonan sin que haya un momento de tregua. Los individuos son portadores de la voluntad: en cada uno de ellos se da plenamente todo el querer metafísico, no una parte sino

todo (como la gota de mercurio es toda de mercurio) con una fuerza deseante tan intensa que desborda todos los sistemas de contención. Todos desean afirmarse a costa de los demás, arrebatar y conservar la mayor proporción de tiempo, espacio y materia. El filósofo reflexivo debe levantar acta de esta situación: «Una filosofía a través de cuyas páginas no se escuchen los sollozos, los gemidos, el rechinar de dientes y el formidable estruendo de la carnicería recíproca y universal no es una filosofía». Están fuera de lugar, son inmorales, el racionalismo optimista del panteísmo y del idealismo hegeliano. El dolor caracteriza un mundo que no solo no es el mejor de los posibles, sino que más valdría que no existiera: «Si imaginamos un demonio creador, tendríamos motivos para gritarle, señalando a la creación: "¡Cómo te has atrevido a interrumpir la sagrada calma de la nada para provocar semejante masa de penas y sufrimientos!"» (manuscrito).

La manifestación de la voluntad en la sociedad y en la historia es un sinsentido: el engaño supremo es pretender que tiene una meta concreta. Es, como se ha dicho, una sucesión de tragicomedias en las que unos mismos personajes repiten sin saberlo básicamente la misma obra lamentable, solo con leves modificaciones en la trama. El argumento que se repite una y otra vez es la lucha de todos contra todos, de la ciega y furiosa voluntad deseante en cada uno de los individuos. De no ser por el código penal se desataría una guerra de todos contra todos.

Y este individuo que cree obrar a partir de sus deseos personales es vilmente engañado por la voluntad. Incluso lo que experimenta como más propio e íntimo y personal, el amor arrebatado, la atracción sexual, no es más que una estrategia de la voluntad, que se sirve de él para perpetuarse mediante la procreación de la especie: el individuo cree que actúa por y para sí cuando en realidad no hace más que servir a la voluntad. Por eso el centro más poderoso de esta se encuentra en los genitales, en los que se concentra con la mayor intensidad el ím-

petu arrollador del deseo irrefrenable. Pero no solo el sexo como instinto procreador inconsciente manifiesta la voluntad. Cualquier afán de poder, de protagonismo, de afirmación personal, es voluntad que esclaviza al individuo, por muy bien que le vaya a este en el mundo fenoménico. No envidiemos a los famosos, a los poderosos, a los ricos: ellos lo ignoran, y se creen triunfadores, pero son esclavos. Necesitan su fama, su poder, su patrimonio, están sometidos a ellos y a la voluntad que los impulsa a acrecentarlos indefinidamente al tiempo que acrecientan también el sufrimiento en este valle de lágrimas. Sufren y hacen sufrir. Son títeres de la voluntad. Su ser individual desaparecerá sin que hayan entendido nada del mundo ni de su esencia: habrán creído que se servían a sí mismos cuando en realidad servían a la fuerza universal. El hecho de que nunca tengan bastante fama, poder y patrimonio, de que no puedan gozar de lo mucho que tienen y deseen más y más, exactamente como si no tuvieran nada, demuestra su profunda infelicidad y desdicha, su servidumbre a la voluntad, que es insaciable. Quienes no tienen tanto éxito no están libres del sufrimiento. Tal vez estén sometidos a los de arriba en condiciones de esclavitud fenoménica (no nouménica, como los que mandan), tal vez deseen en vano alcanzar los puestos de arriba y entonces su esclavitud sea tanto fenoménica como nouménica.

El egoísmo no se sacia ni colma jamás, no encuentra un término en el que descansar y librarse de sí mismo; la serenidad y el sosiego le están vedados al egoísta. El egoísmo le lleva a la crueldad más intolerable: «en general, el comportamiento de los hombres unos con otros manifiesta injusticia, una iniquidad extrema, dureza y hasta crueldad: lo contrario es la excepción» (MVR2, 663).

> Cómo se comporta el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud de los negros, cuyo fin último es el azúcar y el café. Pero

> no hace falta ir tan lejos: entrar a los cinco años en un telar o en otra fábrica, y permanecer allí primero diez, luego doce y luego catorce horas diarias, ejecutando siempre el mismo trabajo mecánico, significa pagar muy caro el placer de respirar. Pues bien, este es el destino de millones de hombres, y muchos otros millones tienen uno análogo. (MVR2, 663)

> Nueve décimas partes de los humanos viven en lucha continua con la necesidad, siempre a punto de despeñarse hacia el abismo. (MVR2, 670)

Pero no solo sufren los oprimidos, humillados y ofendidos. Todos los seres dominados por el querer incesante buscan en vano la satisfacción. A un deseo le sucede otro, no hay reposo, y cada vez la frustración del deseo renovado les produce sufrimiento: «Ningún objeto del querer que se obtenga puede ofrecer una satisfacción duradera e incesante, sino que se parece a la limosna arrojada al mendigo, que hoy le permite salir adelante para prolongar hasta mañana su tormento» (MVR1, 231). El sufrimiento carece de justificación trascendente. Es simplemente un hecho que define la existencia humana.

En los breves períodos en que el sujeto no está atenazado por el deseo ni se mueve entre la esperanza y el temor, siente dentro de sí un vacío –la voluntad se ha relajado–, y entonces experimenta aburrimiento, tedio, hastío. Este vacío le resulta igual de insoportable que el dolor producido por la insatisfacción del deseo: «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es el afán de existir. Pero cuando este existir está asegurado, no se sabe qué hacer con él. Por eso lo segundo que mantiene en movimiento a todo ser vivo es el afán de liberarse de la carga del existir, de hacer que no se sienta esa carga, en suma, de es-

capar del aburrimiento». El aburrimiento lleva al hombre a refugiarse en la vida social (un mal menor) y a emprender todo tipo de acciones para rehuirlo. Muchos sucesos de la historia se entenderían mejor como intento de huir del tedio. Si por un milagro inconcebible terminaran las guerras y se pudieran satisfacer todas las necesidades materiales de la humanidad, si por un milagro todavía más inconcebible los codiciosos que oprimen a sus semejantes supieran vivir y dejar vivir, se llegaría a una situación de aburrimiento insoportable que volvería a conducir a las guerras. Por aquí, según Schopenhauer, no hay salida.

El títere del querer es, además de sufriente, el gran ingenuo. La voluntad se sirve de él, la especie se sirve de él. Sus mayores logros técnicos, su industria y sus negocios, no son más que esfuerzos para sustentar a unos individuos de existencia breve, pero a la especie a largo plazo. Como afanadas hormigas que construyen su hormiguero. Nada más.

El hombre dominado y esclavizado por la voluntad vive, pues, en un constante movimiento pendular entre el deseo y el aburrimiento: en cuanto llega a un extremo cobra impulso para desplazarse al otro. Schopenhauer toma tres imágenes de la mitología griega para expresar su deplorable situación: Ixión, que paga sus crímenes atado para toda la eternidad con serpientes a una rueda ardiente que da vueltas sin cesar; las Danaides, que pagan los suyos tratando en vano de llenar con agua cántaros rotos; y Tántalo, condenado por los dioses a padecer hambre y sed, a pesar de estar sumergido con el agua hasta el cuello y tener una rama cargada de frutos justo encima de su cabeza: cuando baja la cabeza para beber, las aguas descienden, cuando alza el brazo para tomar una fruta, el viento aleja la rama.

Hay otro personaje, más próximo a nosotros, ya no arquetipo sino casi ser real, que expresa a la perfección el fracaso del deseo ciego, la comprensión demasiado tardía de que estar esclavizado a la voluntad

no causa más que sufrimiento, frustración y muerte. El mayor de los poetas supo poner en imágenes lo que Schopenhauer mostró en su filosofía: «Mañana, y mañana, y mañana, / se arrastra con su paso lento de día en día, / hasta la última sílaba del tiempo previsto; / y todos nuestros ayeres han alumbrado, necios, / el camino a la muerte polvorienta. / ¡Fuera, fuera, breve candela! / La vida no es más que una sombra móvil, / un mal actor que se pavonea e inquieta en su hora en escena, / y al que después no se oye más. / Es un cuento contado por un idiota, / lleno de ruido y furia, / sin ningún sentido» (*Macbeth*, V, 5).

¿Eso es todo? ¿Autoafirmación, ambición, competencia, supervivencia, procreación, crisis de los cuarenta, remordimiento, arrepentimiento, muerte? Schopenhauer muestra dos salidas al hámster para que salga de la rueda. Una es un oasis en medio del desierto, la otra un horizonte nuevo. El oasis, ya lo hemos visto, es la experiencia estética, que ilumina y redime momentáneamente. El horizonte nuevo son la compasión, la resignación, la renuncia y la santidad.

## Negación de la voluntad de vivir

La visión de la voluntad manifestada en multitud de seres individuales deseantes en conflicto entre sí tiene, desde luego, consecuencias en la reflexión ética. El hombre consciente que ha visto su esencia como voluntad y ha identificado esta fuerza en el interior de los demás seres dispone de un mecanismo moral para mitigar el sufrimiento en el mundo. Este mecanismo se identifica con la inacción. La bondad consistirá en tomar conciencia del afán impetuoso de la voluntad, frenarlo mediante la renuncia de los deseos hasta suprimir el egoísmo (negación de la voluntad de vivir), sentir compasión por los demás seres (humanos y animales) y, como consecuencia de todo ello, llegar a no querer y a

no hacer. En esta ética de la compasión y la abstención hay mucho de ascetismo cristiano y budismo, por lo que a su autor se le aplicaron calificativos del tipo «santo laico» y «Buda de Frankfurt». Ya sabemos, y él lo reconoció en varias ocasiones, que estas denominaciones no tienen ninguna aplicación en su carácter y su vida. Pero definen muy bien el modelo que traza de su filosofía moral. Schopenhauer no era hipócrita. Consideraba que su tarea consistía en explicar qué es una vida moral y hasta santa, aunque su índole personal le impidiera llevarla a cabo, mientras que muchos santos que sí han logrado realizarla carecían del genio filosófico para entenderla y exponerla. El santo no tiene por qué ser filósofo, ni el filósofo santo.

Lo primero es, pues, adquirir conciencia de la voluntad como fuerza atemporal e imperecedera que se manifiesta en la sucesión de generaciones esclavizadas a ella en el curso de la historia. Cada individuo la expresa en su egoísmo y en su afán de poder. Todo lo inconsciente es títere de la voluntad.

Pero el ser humano reflexivo puede descubrir la voluntad como esencia de todos los seres, como causa del sufrimiento universal. Es capaz de alcanzar un conocimiento intuitivo, no abstracto, que no puede formularse ni transmitirse en conceptos sino que se obtiene íntimamente en la experiencia directa de la vida interior y exterior. Este ser reflexivo percibe que el principio de individuación imperante en la dimensión fenoménica, la multiplicidad y diversidad inscritas en el velo de Maya, son ilusorios, derivados, insustanciales. Que si la individuación es falaz, el egoísmo es un error y la maldad, el pecado. El ser reflexivo que rasga el velo de Maya y percibe la realidad sustancial de su ser y del mundo puede servirse de esta conciencia superior para frenar el querer y derrocar su tiranía.

El ser reflexivo puede, gracias a su lúcida conciencia, apartarse de la lucha entre los seres individuales, dejar en suspenso el egoís-

mo, librarse parcial o totalmente de la ambición, de la envidia, del recelo. Descubre que su naturaleza contiene, además de egoísmo y malicia, una tercera fuerza básica: la capacidad de compadecerse del sufrimiento ajeno. La compasión no es solo una facultad ética, sino también cognoscitiva: revela la identidad esencial de todos los seres, el *taut twan asi* («esto eres tú») de las *Upanisads*. Al compadecerse, comprende su fuerte vínculo con los demás seres, que dejan de ser obstáculos para la satisfacción del ya inexistente egoísmo.

Todo era falso, error, mentira: aspirar, ambicionar, luchar, combatir. Ha habido malentendidos fundamentales, de base, que han hecho que todo el edificio de la vida individual creciera torcido. Desde el «error innato» de creer que la vida estaba obligada a satisfacer las expectativas de felicidad, a considerarse alguien especial, a pensar que se tiene fuerza de voluntad cuando lo que sucede es que se padece la fuerza de la voluntad. El hombre se ha equivocado por completo, sería un hazmerreír de no ser por su situación trágica y desvalida. Lleva pegados a su espalda muchos monigotes del día de los inocentes, pero también carga con mucho sufrimiento y mucha culpa.

Hay momentos en que la voluntad relaja su fuerte presión y permite un breve alivio. El alivio puede dar paso al aburrimiento, que no deja de ser carencia y dolor y enseguida vuelve a poner en marcha la rueda de hámster, de Ixión. También puede ser contemplación desde la cumbre de un monte, momentánea expansión visual y anímica, o bien vertiginoso instante de lucidez a altas horas de la noche de insomnio, cuando en el duro duermevela se comprende, «se ve», de un modo casi insoportable. El alivio puede ser estético: contemplación de las Ideas gracias al artista genial que nos desvela su forma esencial, el sufrimiento de la humanidad en la tragedia («El mundo es de los malvados: ¡Vive tú!»), y la sublime experiencia de la música, que nos revela la naturaleza más profunda de la existencia. Pero todos estos

momentos son breves: hay que descender de la cima, la mañana termina siempre por llegar cuando el insomne tiene los nervios deshechos, la vivencia del arte es breve, silbar la música cuando ya se ha desvanecido es degradar su singular vivencia.

Existe, sin embargo, un modo más permanente de sustraerse al querer abrumador, a aquella «conciencia empírica» del ser deseante, avanzar hacia la «conciencia mejor» y poner distancia cada vez mayor respecto a la voluntad. Todo empieza por la comprensión de que la multiplicidad y la individualidad son un engaño (en el velo de Maya), que los seres particulares no cesan de aparecer y desaparecer en un brevísimo interludio entre dos eternidades, y que lo único permanente es el querer, el deseo, la voluntad como hecho metafísico básico: como una linterna mágica que proyecta multitud de imágenes distintas a partir de una única luz, versión moderna del mito de la Caverna platónico tan amado por Schopenhauer. Adquirir esta conciencia equivale a hallar el inicio de una senda distinta, que conduce no a la ambición, la lucha, y el fracaso (incluso el logro momentáneo se despeña al poco hacia el abismo), sino a la lucidez, la inacción y la paz. Este camino no discurre desde luego por un lecho de rosas, sino por un suelo de piedras angulosas que se pisan con pies descalzos. Se ha iniciado con la compasión hacia los seres que son en su esencia idénticos, y se sigue a fuerza de una perseverante práctica de renuncia y abstención. La conciencia de la identidad universal se ahonda, la representación se va desprendiendo del querer y cada vez es más lucidez serena y estable, compasiva. La conciencia se torna un ojo clarividente que se sustrae cada vez más al apremio del querer.

Schopenhauer encuentra un modelo de persona que alcanza el grado superior de la sabiduría y logra el milagro de aquietar o acallar esa fuerza impetuosa. Se trata del santo y del asceta, que frenan a la voluntad y al egoísmo mediante la renuncia, la resignación y la com-

pasión por los demás seres. La asunción de la pobreza, la castidad y el ayuno les permite, arduamente, doblegar a la voluntad en su interior, derrotar el principio de individuación, el egoísmo, detener la oscilación pendular entre el querer y el hastío, dejar de causar sufrimiento y de cometer injusticia en el mundo. En vez de todo esto, asumiendo la abstención (de copular, de codiciar, de imponerse) como principio vital, el santo y el asceta pueden alcanzar el nirvana de la espiritualidad oriental, la paz y la beatitud. Esta consecución lograda con perseverancia, con un tesón solo sostenible mediante la convicción y la clarividencia (conocimiento íntimo), transforma su modo de estar en el mundo. El santo se ha vencido a sí mismo al doblegar a la voluntad, y puede prescindir de la ambición y el interés personal. Puede compadecerse del sufrimiento ajeno y aliviarlo, hacer el bien en el mundo. En el santo se cumple el milagro de que la voluntad se suprima a sí misma.

La santidad es el grado supremo de la ética, la culminación de toda la filosofía schopenhaueriana, que se origina en la percepción del sufrimiento y la necesidad de abolirlo. El ascetismo representa además la lucha deliberada contra la voluntad de vivir, mediante la privación de todos sus atractivos engaños. El misticismo consiste en la comprensión serena de la unidad fundamental de todo. Así, la salvación se obtiene merced al conocimiento, a la visión del mundo en conjunto, de la voluntad puramente representada y ya no padecida en el cuerpo.

> La gran verdad fundamental que puede haber es la que contienen tanto el cristianismo como el brahmanismo y el budismo: la necesidad de ser redimidos de una existencia condenada al sufrimiento y a la muerte, y la posibilidad de lograrlo mediante la negación de la voluntad, es decir, mediante una oposición decidida a la naturaleza. [...] las creencias antes mencionadas deben considerarse como los recipientes sagrados en los que esa gran verdad conocida y expresada

desde hace milenios, tal vez desde el comienzo de la humanidad, pero que sigue siendo algo misterioso para la mayoría de los hombres, se haga accesible a ella en la medida de sus fuerzas, se conserve y se transmita a lo largo de los siglos. (MVR2, 722-723)

¿Qué hay y se experimenta en el misticismo? ¿Qué se siente cuando el deseo y sus acicates se han vuelto «nada» (la última palabra de *El Mundo* 1)? En este ámbito ya no sirven las palabras. Estas, como la voluntad, se suprimen a sí mismas. Nos lo dice Hamlet en las últimas que pronuncia: «El resto es silencio».

# Schopenhauer como herida y como educador

¿Es certera la filosofía de Schopenhauer? ¿Es en efecto nuestro mundo un valle de lágrimas? ¿Son todos los seres pobres e inconscientes vehículos de la voluntad, títeres movidos por un deseo insaciable que no sabe lo que quiere porque no es más que querer? ¿Es el hombre irreflexivo la más temible de las criaturas, porque añade al desear de todos los seres la hipocresía y la maldad de una inteligencia que no se frena a sí misma? ¿Es la inacción compasiva la única manera de aliviar el sufrimiento en el mundo, la negación de la voluntad de vivir la única salida para el hámster cansado de correr en la rueda?

A Schopenhauer no se le puede refutar con argumentos. Una de las cosas que hemos aprendido de él es que los conceptos no son el dato fundamental, sino algo derivado y secundario. De podérsele refutar con argumentos, podría esgrimirse que el acceso a la voluntad no deja de ser una representación (páginas 81-82), que la objetivación de la voluntad en las Ideas no está justificada, ni tampoco la encarnación de las Ideas en las cosas (páginas 101-102). Pero hemos aprendido de

él que la filosofía está más cerca del arte que de la ciencia, de la intuición que del concepto.

En su magnífico escrito *Schopenhauer como educador*, Nietzsche nos advierte que no hay que olvidar nunca que su filosofía es la de un hombre de veinte años. La intensidad del sentimiento y de la visión que marca el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, publicado a los treinta años del autor, encierra todo el dramatismo de la juventud.

Schopenhauer escribe que la vida hasta los cuarenta años es el texto, y después el comentario a ese texto, que hasta esa edad se ve el bordado del anvés y después la urdimbre o trama del revés. El segundo tomo de *El mundo*, aparecido a los cincuenta y seis años del autor, es más pausado, más meditado, pero conserva la visión original, el pensamiento singular, del primero. Schopenhauer no modificó, en lo sustancial, su concepción del mundo y de sus seres.

Hemos aprendido de él algunas cosas que haríamos muy bien en no olvidar (recuérdense también las páginas 18-23): a admitir en el ámbito del pensamiento la realidad del cuerpo concreto; a aceptar que nuestra conciencia no es predominantemente racional; a reconocer que muchas de nuestras pulsiones naturales no son hermosas ni ejemplares; a no idealizar falazmente el mundo natural o social. A ser honrados con nosotros mismos y atrevernos a mirar nuestro interior sin las protecciones del racionalismo racionalizador. A ser lo bastante valientes para ver el rostro del sufrimiento sin apartar la mirada, como la apartamos cuando un menesteroso nos pide caridad en el metro. A percibir un doble fondo en nuestra interioridad, algo que no pueden atrapar los conceptos. A admitir ese mismo fondo en el interior de los demás seres. A compadecernos de su sufrimiento (que esencialmente es idéntico al nuestro) y a tratar de aliviar el dolor en el mundo, aunque solo sea no incrementándolo con nuestra acción. A tener como

ideal la supresión del egoísmo deseante como única salvación posible del mundo y de nosotros mismos.

Schopenhauer logra incluir el ser individual en la meditación metafísica, tan proclive a borrarlo.

Su pensamiento invita a la contemplación y al silencio, y de ambos tenemos mucha necesidad en nuestro ruidoso mundo, en nuestro ruidoso interior.

Una ojeada al estado de nuestro mundo nos confirma el diagnóstico moral de Schopenhauer sobre los seres y las sociedades que no han tomado conciencia de la voluntad y siguen esclavizados por ella y causando sufrimiento a los seres. ¿Es ocioso o retórico citar aquí el abuso y la corrupción rapaz e insaciable, la codicia ilimitada de las clases dirigentes, el hundimiento en la pobreza de tantas personas, el desmantelamiento de los sistemas asistenciales más elementales, el desahucio de personas empobrecidas, las muertes por ahogo de africanos que huyen de situaciones insoportables creadas por tiranos, la privatización de recursos naturales y públicos, la degradación del medio natural? ¿Que la guerra de todos contra todos es una realidad confirmada en la experiencia? ¿Que los países occidentales fabrican armamento que venden a los países «en vías de desarrollo» y después se escandalizan cuando se usa contra ellos? Schopenhauer nos ha mostrado que estos males tienen una explicación que va más allá de la política y de la economía, que es metafísica, y que la única posibilidad de combatirlos parte de una comprensión esencial del ser, canalizada hacia la acción mediante la ética compasiva. Esta solución también es la única válida para todo lo concerniente a la vida privada.

¿Es cierto, pues, que más valdría no haber nacido, porque todo es sufrimiento, decepción y hastío en el peor de los mundos posibles, un mundo que solo con que fuera un poco peor ya no podría existir?

¿Es la inacción compasiva y desengañada la única salida?

¿Es el ser individual de cada cual tan egoísta, tan malvado, tan ciego, tan digno de desprecio y odio que solo puede constituir un obstáculo en el camino hacia la vida buena?

Resulta parcial ver solo la lucha, la competencia, la crueldad y el sufrimiento en este mundo. En la naturaleza existe la cooperación, la simbiosis. Las hormigas cooperan en verano para abastecerse de comida con vistas al duro invierno. Los picabueyes limpian el lomo de los antílopes de parásitos que ellos no pueden eliminar. Las abejas liban néctar y polen de las flores y facilitan su reproducción. La naturaleza nos ofrece multitud de ejemplos de simbiosis, altruismo, mutualismo y reciprocidad como relación positiva entre los seres. La visión de la lucha universal no es solo paranoica y obsesiva, sino que no está refrendada por la observación empírica. Es mucho más espectacular y llamativa la muerte de un animal por efecto de las fauces ensangrentadas de un carnívoro, pero los biólogos nos demuestran con sus trabajos de campo que la supervivencia se basa más en la cooperación que en la lucha.

Los humanos nos hemos apartado de este modelo. A cada cual corresponde responder si este desvío se debe a su naturaleza intrínseca o bien a factores históricos.

Es indiscutible que nuestro mundo está muy mal, y que su pésima situación es producto de la acción egoísta e irreflexiva, voluntaria, de nuestra especie. También es indiscutible que muchas personas añaden con los actos de su vida cotidiana más bondad que maldad al cómputo total del mundo. Son muchas las que realizan cada día acciones altruistas de enorme sacrificio. Hoy hay en el mundo decenas de millones de personas dedicadas a tareas no lucrativas relacionadas con la transformación social, el mayor movimiento comunitario de

la historia de la humanidad. La mirada parcial de Schopenhauer no abarca el aspecto vital, bueno, del mundo. Todo se da en un solo día («El hoy fugaz es tenue y es eterno, / otro cielo no esperes, ni otro infierno»), pero Schopenhauer solo es capaz de percibir lo que atormenta, lo pésimo, que en efecto existe.

Una de las tesis principales de este libro es que la visión sumamente pesimista (recordemos que «pesimista» implica la percepción de lo pésimo) que ofrece Schopenhauer del mundo y de sus seres está determinada por su carácter personal, el cual tal vez fuera innato e inmodificable, según sostenía él acerca de todos los caracteres humanos, pero experimentó vivencias traumáticas en edades cruciales que marcaron su sesgo.

Buena parte de *El mundo como voluntad y representación* contiene gran filosofía que no se precipita hacia el pesimismo: más de su mitad se lee como una meditación serena y lúcida desprovista de posicionamiento valorativo. Su teoría del conocimiento es original y muy esclarecedora. Su metafísica contiene una de las grandes revelaciones que ha habido en la filosofía, dentro de un puñado que tal vez no supere la decena. Su estética es una de las más profundas reflexiones que se han hecho sobre la naturaleza y la función del arte.

Tanto en *El mundo* como en *Parerga y paralipómena* hay iluminadoras revelaciones sobre las grandes cuestiones: la muerte, el amor, el carácter, el sexo. El único aspecto claramente prescindible es la valoración de las mujeres, una misoginia que consiste en la generalización obsesiva a partir de unas pocas experiencias negativas.

Schopenhauer plantea concepciones muy duras: tal vez nuestras vidas carezcan de sentido trascendente, sin duda han contenido y contendrán mucho sufrimiento, sin duda hemos causado mucho daño a

raíz del egoísmo ciego. Nos da una medicina muy amarga que, bien asimilada, puede tener efectos deseables. Puede eliminar o mitigar el egoísmo al mostrar lo ilusorio e irreal del individuo. Muestra que el optimismo es inmoral en un mundo tan sufriente como el nuestro. Nos dice que no estamos aquí para pasarlo en grande, que nadie nos debe nada. La felicidad egoísta de la que nos hablaban era un argumento publicitario para vender cachivaches. Nuestro esfuerzo debe dirigirse a limpiar de tóxicos nuestro interior moral y a intentar hacer mejor la vida de los demás.

La intuición fundamental de Schopenhauer, la voluntad hallada en la introspección o autoconciencia, es una revelación que no puede olvidarse. Tampoco dejaremos atrás la identificación fundamental con todos los seres vivos: «esto eres tú». Esta identificación es la clave del pensamiento contemporáneo que vincula en un nivel profundo al hombre con el planeta, una de las grandes esperanzas para la supervivencia de ambos. El gran pesimista de las ideas, el negador de toda esperanza, puede abrir una vía de comunicación e identificación íntima con la esencia del mundo que nos libere del egoísmo. Él no lo creía así, pero existe la visión de que lo innegablemente pésimo que hay en el mundo surge, no del fondo ontológico de este, sino solo del principio de individuación: precisamente de haberse apartado de él por efecto del egoísmo.

El sufrimiento y el mal brotan, según un pensamiento actual, de la manifestación irreflexiva de una fuerza básica universal. Esta fuerza no es en sí buena ni mala, es solo fuerza. Lo que sí es moral es la conciencia en la que esta fuerza se manifiesta y entra en la reflexión. Y la reflexión puede conducir a conclusiones que no son necesariamente renuncia, resignación y negación de la voluntad de vivir. Esta conclusión, como se ha dicho repetidamente en el libro y se dice ahora por última vez, depende de un hecho individual: el carácter.

La filosofía, entendida como disciplina unitaria, no ha prestado demasiada atención a Schopenhauer. Entre los pensadores de primer orden solo Nietzsche y Wittgenstein sintieron fascinación por sus ideas. El primero lo tuvo por maestro en su juventud, y asumió en lo esencial la percepción del arte como transmutación de la tragedia de la vida; en su madurez reaccionó contra el pesimismo y la negación de la voluntad de vivir. Wittgenstein también experimentó el vértigo juvenil de leer a Schopenhauer, quien lo marcó en cuanto a la comprensión de los límites del conocimiento. En *El mundo* y *Parerga* hay claras anticipaciones del psicoanálisis freudiano en lo concerniente al fondo irracional y pulsional de las personas, por mucho que Sigmund Freud afirmara que no los había leído hasta una edad avanzada. El que sí reconoció la influencia del filósofo fue Carl Gustav Jung, en su concepción de los caracteres arquetípicos. Hay mucho de Schopenhauer en algunos relatos de Kafka, en el teatro de Beckett, en la música de Wagner y Mahler. La presencia de su filosofía en la narrativa de Jorge Luis Borges, que aprendió alemán para poder leerlo en su lengua, da para una monografía apasionante. El hecho de colocar al ser humano concreto en el centro de la reflexión filosófica acerca mucho el pensamiento schopenhaueriano al de un gran pensador danés contemporáneo suyo, Søren Kierkegaard.

Los manuales de filosofía suelen indicar una triple crisis en la historia del pensamiento producida al inicio del siglo xx por el impacto de las obras de Karl Marx (que descubrió la subestructura material de las sociedades y la cultura), Sigmund Freud (que descubrió el fondo subconsciente de la conciencia) y Friedrich Nietzsche (que sometió a crítica implacable toda la cultura occidental para crear una nueva moral y abrir un nuevo horizonte existencial). Pero antes de estas tres violentas sacudidas, la confiada racionalidad sufrió otras dos crisis mayores. La primera la causó a mediados del siglo xviii el escéptico es-

cocés David Hume, quien puso en cuestión la totalidad del andamiaje conceptual al señalar que las ideas de los filósofos podían ser muy coherentes y sólidas en un plano teórico, pero no nos decían nada concluyente acerca de la realidad: nada incontrovertible se sabía del mundo, el máximo saber que podía alcanzar el hombre era de tipo hipotético y probabilístico. Aunque el Sol haya aparecido por levante desde la noche (o los albores) de los tiempos no hay certeza alguna de que vaya a hacerlo mañana. Fue necesario todo un Immanuel Kant, toda una *Crítica de la razón pura*, para superar la gran crisis causada por Hume. Kant aceptó la demolición de la filosofía ingenua y dogmática anterior, que había quedado inservible después de la andanada del escocés, pero fue capaz de levantar un nuevo edificio filosófico sobre otros fundamentos. Su giro copernicano consistió en aceptar que no conocemos las cosas como son sino como se nos aparecen según nuestra facultad de conocimiento, y que es la estructura de este lo que determina el contenido que se registra en la conciencia. Kant salvó la filosofía creándola de nueva planta.

Una segunda crisis se produjo dentro del edificio kantiano. Schopenhauer aceptó su modelo cognoscitivo crítico, y sintió una admiración tan profunda por Kant que le llevó a considerarlo el principal filósofo desde Platón: el mayor, pues, nacido en dos milenios. Desde el seno de la racionalidad ilustrada, surgió sin embargo una fuerza irracional, la voluntad, que había estado agazapada, actuando en la oscuridad, sin ser vista y por lo tanto impune, desde siempre. En la filosofía de Schopenhauer se cumple la paradoja de que el pensamiento racional (su visión de los problemas filosóficos, su modo de tratarlos y su magnífico estilo literario son clásicos) descubra lo más irracional, la voluntad. Esta crisis no podía superarse conceptualmente, con una teoría crítica como la que permitió a Kant reconstruir la filosofía a partir de los escombros a la que la había reducido Hume. La raciona-

lidad había descubierto lo irracional. Como dice el grabado de Goya, los sueños de la razón producen monstruos. En adelante ya no sería posible la elegante y serena filosofía de salón, el juego de combinar conceptos preocupándose solo de la coherencia en el encaje entre los componentes. La única superación, si es que era posible, debía producirse en el ámbito axiológico, de los valores. La crisis producida por Schopenhauer exigía mirar a la vida, a la existencia, más allá de los meros conceptos.

Friedrich Nietzsche, que terminó por rechazar el «gran no» de Schopenhauer y afirmar el «gran sí» a la vida (con toda su injusticia y sufrimiento), nos muestra un camino posible para abrazar este torturado mundo nuestro. Nietzsche acabó sumiéndose en una locura que le mantuvo incomunicado durante los diez últimos años de su vida. Pero antes nos mostró a los que, a diferencia de él, no somos ni genios ni santos, que lo moral, lo grande, es atreverse a reconocer la fuerza primordial, aceptar el reto metafísico, y al mismo tiempo optar por permanecer en el mundo.

Hay una muy hermosa película del director iraní Abbas Kiarostami: *El sabor de las cerezas*. Con una estética depurada de cualquier ornamento superfluo, con una austeridad sobria que nos sitúa de inmediato ante lo esencial de las cosas, nos muestra el recorrido en coche por las desérticas afueras de Teherán, de tierra rojiza y sol abrumador, de un hombre con una secreta aspiración: hallar a alguien que, a cambio de mucho dinero, acepte enterrarle en un hoyo que ha cavado él mismo, porque ha perdido las ganas de vivir y quiere suicidarse. Hace la propuesta a diversas personas pobres que va encontrando en la ruta; todas le rehúyen, horrorizadas. Un desconocido que desea sacarle de

su intención suicida le cuenta que él también estuvo una vez sumido en ese ánimo, y que el sencillo hecho de comer unas bayas del bosque le hizo sentir de repente toda la fuerza de la vida, amar esa vida que un momento antes deseaba eliminar de su conciencia. Pero su bienintencionada explicación no surte el efecto inmediato que deseaba, porque es solo un concepto lo que transmite, no una vivencia como la que tuvo él con las bayas. Schopenhauer nos dice que el sabio (no él) deja de buscar las bayas y las cerezas, porque sabe que, caso de encontrar alguna, le hará sentir más hambre de la que tenía antes de hallarlas. Nos dirá (lo cual es cierto) que el hombre de las bayas trabaja de taxidermista, lo cual resulta una revelación grotesca y macabra. Nos dirá que la película acaba con un sobrecogedor fundido en negro de dos minutos. Después de todo esto cada cual deberá decidir en su fuero interno si renuncia a las cerezas.

# APÉNDICES

## OBRAS PRINCIPALES

*El mundo como voluntad y representación*, primera edición (1818, si bien con fecha de 1819 en la portada): la obra magna de Schopenhauer está dividida en cinco libros: I: Teoría del conocimiento; II: Metafísica; III: Estética; IV: Ética; V: Crítica de la filosofía kantiana. Contiene todas las ideas filosóficas principales del autor. Segunda edición (1844): añade un segundo volumen, más extenso que el primero. Se trata de «Complementos» que amplían o ilustran lo contenido en la primera edición. El segundo tomo conserva la estructura del primero, menos el libro V. Tercera edición (1859), segunda de dos volúmenes: mantiene intacta la segunda edición y le añade 136 páginas. Es la edición que se lee actualmente.

Una de las mejores características de los textos de Schopenhauer es su legibilidad. Su estilo claro y directo, al tiempo que elegante, sitúa al lector inmediatamente frente a las ideas. Por eso se puede recomendar la lectura directa de *El mundo como voluntad y representación*, que está bien traducido al castellano. Es cierto, como dice Schopenhauer en el prólogo, que el conocimiento previo de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* ayuda mucho a comprender toda la obra magna, pero esta contiene en su primera parte suficiente información sobre teoría del conocimiento como para que no sea del todo

indispensable esa lectura anterior (insistamos sin embargo en que *La cuádruple raíz* es necesaria para la comprensión cabal de *El mundo*).

Hay en *El mundo* algunos capítulos especialmente relevantes, núcleos que sostienen como fundamentos la estructura de toda la exposición. Citemos: *a) teoría de conocimiento:* volumen I, capítulos 1-7 (representación, capacidad y límites del conocimiento), volumen II, capítulos 7 (diferencias entre conocimiento abstracto e intuitivo) y 17 (metafísica); *b) metafísica:* volumen I, capítulos 18-24 (naturaleza de la voluntad) y volumen II, capítulo 19 (la voluntad en la conciencia); los capítulos 25 y 27 del primer volumen y el 20 del segundo tratan de la objetivación de la voluntad, incluyendo un examen de las Ideas platónicas; c) *estética:* ocupa el tercer libro de ambos volúmenes, que es íntegramente recomendable, si bien lo mejor es el análisis de la música (capítulo 52 del primer tomo y 30 del segundo); *d) ética y metafísica de la persona:* volumen I, capítulos 55 (libertad de la voluntad), 57 (existencia del individuo) y del 66 hasta el final (compasión, negación de la voluntad); volumen II, capítulos 41 (muerte individual y permanencia de lo sustancial y esencial). Otros lectores señalarán núcleos distintos, desde luego. Lo mejor, claro está, es leer toda lo obra de corrido y hacerse una visión de conjunto de este pensamiento abismal.

*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1814 y 1847): tesis doctoral reeditada después con correcciones y ampliaciones. Es una introducción a *El mundo como voluntad y representación*, y consiste en un estudio sobre las diversas modalidades de conocimiento.

*Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841): dos textos iluminadores de filosofía moral, reunidos en un volumen.

*Parerga y paralipómena*, 1851, amplia colección de escritos filosóficos menores de muy diversa índole. Del Tomo I cabe destacar «Fragmentos sobre la historia de la filosofía», «Sobre la filosofía de la Universidad», «Ensayo sobre la visión de fantasmas» y, sobre todo, «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», a menudo publicados de manera independiente y lo más famoso de la producción del autor. El Tomo II consiste en textos breves que abarcan desde ética, derecho y religión hasta mitología y literatura.

En cuanto a estudios recomendables, es obligado citar *Schopenhauer: Una biografía*, de Luis Fernando Moreno Claros, muy documentada y bien escrita; *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, de Rüdiger Safranski, que a la exposición biográfica añade una estimulante reflexión filosófica; *Schopenhauer*, de Patrick Gardiner, un clásico y pionero; Roberto Rodríguez Aramayo ofrece en *Para leer a Schopenhauer* una introducción muy bien surtida de citas; *Schopenhauer*, de Bryan Magee, es especialmente indicado para entender la tradición interpretativa de su pensamiento, y la relación de este con otros sistemas y con el arte. Hay desde luego muchos otros buenos estudios (varios no traducidos aún al castellano), pero en las respectivas líneas de los citados no los hay mejores.

# CRONOLOGÍA

| Vida y obra de Schopenhauer | Historia, pensamiento y cultura |
| --- | --- |
| **1788.** Nace el 22 de febrero en Danzig (actual Gdansk, Polonia). | |
| | **1789.** Estalla la Revolución francesa. |
| | **1791.** *La flauta mágica* y *Réquiem*, de Mozart. Muere Wolfgang Amadeus Mozart. |
| **1793.** Prusia se anexiona Danzig. La familia Schopenhauer se traslada a Hamburgo. | |
| **1797.** Se hospeda en casa de un comerciante de El Havre (Francia) durante dos años. | |
| **1799.** De vuelta en Hamburgo, entra en el Instituto Runge. | |
| | **1801.** Napoleón derrota a Austria. |

| Vida y obra de Schopenhauer | Historia, pensamiento y cultura |
|---|---|
| **1803-1805.** *Grand Tour* con sus padres por Europa e Inglaterra. | **1803.** Inglaterra y Francia reemprenden la guerra tras una breve paz. |
| | **1804.** Muere Immanuel Kant. |
| | **1804.** Napoleón se corona emperador. España, aliada de Francia contra Inglaterra. |
| **1805.** Entra como aprendiz de comercio. Muerte del padre. | |
| | **1806.** Napoleón disuelve el Sacro Imperio Romano. |
| | **1807.** Creación en Manchester del mayor complejo industrial del mundo. Napoleón derrota a Prusia y Rusia. |
| **1809.** Ingresa en la Universidad de Gotinga como estudiante de Medicina. Al cabo de unos meses pasa a estudiar Filosofía. | |
| **1811.** Estudia en la Universidad de Berlín. | |
| | **1812.** Rebelión ludita contra las máquinas en Inglaterra. |
| | **1812.** Marcha de Napoleón a Rusia. Lleva a la muerte a la gran mayoría de los 600.000 hombres con los que parte. |

| Vida y obra de Schopenhauer | Historia, pensamiento y cultura |
|---|---|
| **1813.** Escribe su tesis doctoral, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* | **1813.** Nace Søren Kierkegaard. |
| **1814.** Se instala en Dresde para escribir su obra magna. | **1814.** Fuerzas rusas y prusianas entran en París. Napoleón, exiliado a la isla de Elba. |
| | **1815.** Napoleón vuelve a Francia. Derrota definitiva en la batalla de Waterloo. Congreso de Viena para estabilizar Europa. |
| **1818.** Concluye *El mundo como voluntad y representación*, que ha compuesto durante los últimos cuatro años. Primer viaje a Italia. | **1818.** Nace Karl Marx. |
| **1820.** Anuncia su curso en la Universidad de Berlín. Comienza su relación sentimental más prolongada. | |
| **1822.** Segundo viaje a Italia. | |
| **1823.** Pasa un año de convalecencia en Múnich, aquejado de varias enfermedades. | |

| **Vida y obra de Schopenhauer** | **Historia, pensamiento y cultura** |
|---|---|
| **1824.** Períodos en el balneario de Bad-Gasteien, en Mannheim y Dresde. | **1824.** *Novena Sinfonía, «Coral»*, de Beethoven. |
| **1825.** Regreso a Berlín. | |
| | **1827.** Muere Ludwig van Beethoven. |
| | **1830.** Revuelta popular general en Alemania por el alto precio de la comida, el régimen feudal y la obligatoriedad del servicio militar. |
| **1832.** Se establece en Frankfurt, donde permanecerá los próximos veintisiete años, hasta su muerte. | |
| **1836.** *Sobre la voluntad en la naturaleza.* | |
| **1841.** *Los dos problemas fundamentales de la ética.* | |
| **1844.** Segunda edición corregida y aumentada de *El mundo como voluntad y representación.* | **1844.** Nace Friedrich Nietzsche. |

| Vida y obra de Schopenhauer | Historia, pensamiento y cultura |
| --- | --- |
| | **1848-1849.** Revolución democrático-burguesa contra los privilegios de la nobleza y a favor de la creación de un Parlamento y la libertad de prensa y de opinión. Schopenhauer se opone violentamente a la Revolución. |
| **1851.** *Parerga y paralipómena.* | |
| | **1859.** Charles Darwin, *El origen de las especies.* |
| **1860.** Muere de neumonía en su casa el 21 de septiembre. | |

# ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

# SCHOPENHAUER

*El pesimismo se hace filosofía*

La razón por la que Schopenhauer es hoy uno de los filósofos que despierta más interés reside en la radicalidad con la que examina el fondo último de la existencia. Nuestro autor concibe dicho fondo como una fuerza irracional e insaciable, manifestada en el egoísmo, la codicia permanente y el deseo sexual y causante del sufrimiento que hay en el mundo. El gran pesimista de las ideas ofrece, sin embargo, recursos para sobrevivir: la compasión por el dolor ajeno, de inspiración oriental y cristiana, y la posibilidad de suspender el afán y la frustración mediante la experiencia estética. La salida al bucle cerrado del deseo y el sufrimiento es la comprensión profunda de la unidad esencial de todas las cosas: solo percibiendo el engaño de lo individual puede el ser humano sustraerse al egoísmo y alcanzar la vida serena y tranquila.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

